NEUTESTAMENTLIC
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR
XI. BAND.

ANLASS UND
GALATER

SEINE LOGISCHE GEDA

VO

DR. THEOL. PHI
PFARRER IN STRASS



MÜNSTER
VERLAG DER ASCHENDORFFSC

NTLICHE ABHANDLUNGEN
PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XI. BAND. 3. HEFT

UND ZWECK DES
TERBRIEFES

E GEDANKENENTWICKLUNG

VON

DL. PHILIPP HAEUSER
R IN STRASSBERG BEI AUGSBURG



NSTER i. W. 1925
NDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XI. BAND. 3. HEFT

ANLASS UND ZWECK DES GALATERBRIEFES

SEINE LOGISCHE GEDANKENENTWICKLUNG

VON

DR. THEOL. PHILIPP HAEUSER
PFARRER IN STRASSBERG BEI AUGSBURG



MÜNSTER i. W. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimatur.

Monasterii, die 29. Martii 1925.

Meis,
Vicarius Eppi Gnlis.

Nr. 1702.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

HOCHWÜRDIGSTEM HERRN
APOSTOLISCHEN PROTONOTAR GEHEIMEN RAT
DR. PHIL. ET THEOL. OTTO BARDENHEWER
O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN
ZUM 50. PRIESTERJUBILÄUM IN DANKBARKEIT
EHRFURCHTSVOLLST GEWIDMET

Vorwort.

Die Exegeten finden sich bei der Erklärung des Galaterbriefes in der Regel vor eine große Reihe mannigfaltiger Schwierigkeiten gestellt. Diese Schwierigkeiten sind Anlaß geworden, von zahlreichen Gedankensprüngen im Briefe zu sprechen oder zu behaupten, daß der Apostel selbst sich nicht klar war über das, was er geschrieben hat. Sie haben dazu geführt, Interpolationen anzunehmen oder den Brief überhaupt für unecht zu erklären [1]. Manche haben sich durch gewisse Schwierigkeiten sogar dazu verleiten lassen, den Apostel als einen anormalen, hysterischen Menschen anzusehen.

Die Schwierigkeiten schwinden aber, wenn der Anlaß und Zweck des Briefes richtig erkannt wird. Und der Anlaß war: um die Galater für das Gesetz zu gewinnen, hatte man ausgegeben, Paulus halte sich selbst nicht konsequent an sein gesetzesfreies Evangelium. Diesem Anlaß entsprechend will nun der Schriftsteller im Briefe darlegen, daß er nur das eine gesetzesfreie oder Kreuzes-Evangelium kenne. Durch diese Selbstverteidigung will er die Galater vor dem Gesetze bewahren und für die Religion des Geistes erhalten.

Diesen Anlaß und Zweck des Briefes sucht vorliegende Studie nachzuweisen. Sie ergibt, daß der Galaterbrief trotz der Eigenheiten einer Gelegenheitsschrift ein wohlgeordnetes Ganzes ist, in dem ein Schriftseller von nicht nur tiefem Gemüte, sondern auch klarem Verstande logisch Gedanke an Gedanke reiht.

---

[1] Der holländischen Kritik steht die Unechtheit des Galaterbriefes als Dogma oder „Grundsäule“ fest. G. A. van den Bergh van Eysinga, Die holländische radikale Kritik des Neuen Testamentes (Jena 1912) schreibt S. 184: „Der Galaterbrief, das Echteste vom Echten nach gewöhnlicher Auffassung, ist eine nicht eben sehr geschickt aus den andern Hauptbriefen entlehnten Worten zusammengeflickte Arbeit.“

Diese exegetische Arbeit möchte zugleich Verständnis für den mit Christus gekreuzigten Apostel wecken helfen. Voll und ganz gebührt dem hl. Paulus ja auch heute noch der Titel Völkerlehrer. Immer noch ist er Lehrer auch für jene, welche logisch denken wollen und rücksichtslos die Wahrheit verlangen. Und nicht dürfen die, welche gern im politischen Leben „Volksführer" sein wollen, sich seiner Lehre entziehen, wenngleich mit nichtpaulinischen Mitteln, ohne Kreuz, die Massen sich leichter gewinnen lassen. Möchte diese Studie dazu beitragen, recht viele für Pauli Kreuzeslehre oder Kreuzesevangelium zu begeistern. Möchten recht viele es verstehen lernen, daß das beste und echt christlich-demokratische Mittel, auf das Volk einzuwirken, ist: das Kreuz zu lieben und selbst ein Kreuz zu tragen.

Das bereits fertiggestellte umfangreiche Verzeichnis der Literatur zum Galaterbriefe konnte ich wegen der hohen Druckkosten nicht in Druck geben.

Straßberg b. Augsburg, am Feste des hl. Ignatius Martyr. 1924.

Dr. theol. Haeuser.

Disposition des Galaterbriefes.

Gruß-Überschrift. 1, 1—5.

1, 1: *„Paulus, Apostel, nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat,*

2: *„und alle Brüder, die bei mir sind, an die Kirchen Galatiens.*

3: *„Gnade sei euch und Friede von Gott Vater und unserem Herrn Jesus Christus,*

4: *„der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns zu erlösen aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters,*

5: *„dem die Ehre sei in alle Ewigkeit, Amen."*

Schon die Grußüberschrift läßt den Anlaß des Briefes vermuten.

In 1, 1 behauptet Paulus von sich, er sei *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Mit dem Ausdruck *ἀπόστολος . . . οὐδὲ δι' ἀνθρώπου* ist gesagt, daß bei der Verleihung der Apostelwürde an Paulus nicht menschliche Kraft gewirkt hat, daß Paulus also wie die Altapostel unmittelbar vom göttlichen Herrn selbst berufen worden ist. Wenn in 1, 1 bloß geschrieben wäre *Παῦλος ἀπόστολος οὐ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ . . .*, dann könnten diejenigen Exegeten, welche erklären, Paulus wolle in den ersten Kapiteln des Briefes nachweisen, daß er den Altaposteln gleichstehe [1], mit Recht sich gleich auf den Beginn des Schreibens berufen. Da der Schriftsteller aber auch noch betont *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων*, so will er mit 1, 1 nicht bloß sagen, daß menschliche Kräfte bei seiner Berufung zum Apostel ausgeschlossen waren, sondern lehren, daß er seit seiner wunderbaren Berufung durch

[1] Vgl. besonders J. Belser, Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe, in: Bibl. Studien I, 3, 1896.

Christus und Gott, den Vater, von Menschen losgetrennt ist. Wer unter diesen Menschen, mit welchen er als Apostel keine Verbindung mehr hat, zu verstehen ist, ist zwar hier noch nicht gesagt, wird erst später ausgeführt. Doch ist es selbstverständlich, daß diese Menschen „das Fleisch und Blut“ [1]) sind, an welches er als Mensch durch seine Geburt gebunden war. Da er aber auch als Apostel natürlich noch Mensch blieb und unmöglich alle menschlichen Beziehungen zu seinen Vorfahren und Volksgenossen aufgeben konnte, liegt es schon von vornherein nahe, daß Paulus unter den Menschen das jüdische Volk als solches, das mit dem Gesetze stand und fiel, also *οἱ ἐκ νόμου* verstanden wissen wollte. Dieses vom Gesetz geleitete und ganz von ihm abhängige Volk hatte nun nicht nur bei der Berufung Pauli nichts mitzureden, es hatte für ihn als Apostel überhaupt keine Bedeutung mehr [2]). Dies dürfte von vornherein — noch unabhängig von den späteren Ausführungen — als der Gedanke, der in 1, 1 liegt, bezeichnet werden [3]).

Dieser Gedanke macht auch die Apposition zu „Gott Vater“ verständlich. Wenn von ihm bemerkt wird, er habe Jesus von den Toten erweckt, dann will dieser Zusatz nicht dazu dienen, bloß Gottes Allmacht hervorzuheben oder Jesu Auferstehung gegen

---

1) Vgl. Gal 1, 16.

2) H. Lietzmann behauptet in der Erklärung des Galaterbriefes (1910) in seinem „Handbuch zum N T III.“, der Wechsel der Präpositionen *(ἀπ' ἀνθρώπων — δι' ἀνθρώπου)* bezwecke „nur rhetorische Plerophorie“ und verweist hierbei auf Röm 3, 30: *θεὸς ... δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.* Wie nach der oben gegebenen Erklärung in Gal 1, 1 der Wechsel der Präpositionen seine besondere Bedeutung hat, so auch an der von Lietzmann zitierten Stelle Röm 3, 30. Denn wenn Paulus an dieser Stelle zuerst *ἐξ* gebraucht und nicht wie gleich darauf *διά*, so geschieht es, um eben durch jene Präposition, welche auf Abstammung und Herkunft hinweist, „die Beschneidung“ zu belehren, daß sie, um gerechtfertigt zu werden, an Stelle des Vertrauens, das sie auf Abstammung und Herkunft setzt, den Glauben treten lassen müsse. Paulus zeigt im Ausdrucke größere Sorgfalt und mehr Überlegung, als man bisweilen anzunehmen geneigt ist. Auch der Wechsel im Numerus *(ἀνθρώπων — ἀνθρώπου)* dürfte nicht, wie Lietzmann meint, „ohne tiefere Absicht“ sein. Durch *ἀπ' ἀνθρώπων* (Plur.) drückt der Schriftsteller die Lostrennung von der Gesamtheit des jüdischen Volkes aus, durch *δι' ἀνθρώπου* (Sing.) erklärt er, daß nicht irgendeine menschliche (jüdische) Kraft bei der Berufung im Spiele war.

3) Der apokryphe Laodicenerbrief beginnt in Nachahmung des Galaterbriefes ebenfalls mit den Worten: Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum. Vgl. Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons II 584.

die Juden zu behaupten oder den Glauben an Jesus als Gottes Sohn und an Gott als unseren Vater zu wecken; auch kann der Apostel mit dem Zusatz nicht geltend machen wollen, daß er allein den Vorzug hatte, von dem erhöhten Christus berufen zu sein [1]. Gerade deshalb, weil Paulus sich einen *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων* nennt, weil er damit behaupten will, mit der Vergangenheit gebrochen zu haben, erinnert er an die Auferweckung seines Herrn Jesus durch den himmlischen Vater. Zugehörigkeit zum „Auferweckten“ und Loslösung vom Gesetze, dem Charakteristikum des jüdischen Volkes, fallen nämlich nach Paulus zusammen, wie sich aus Röm 7, 4 ergibt: „Ihr wurdet getötet dem Gesetze durch den Leib Christi, auf daß ihr einem anderen angehört, dem von den Toten Auferweckten.“ Die Auferweckung Jesu ist der tiefste Grund, warum Paulus als Apostel Jesu nicht *ἀπ' ἀνθρώπων* sein kann, der gesetzlichen oder jüdischen Vergangenheit gestorben ist.

Wenn nun Paulus gleich zu Beginn des Briefes versichern muß, daß er „Apostel nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen“ ist, daß er also infolge seiner wunderbaren Berufung mit der Vergangenheit gebrochen oder von Fleisch und Blut sich getrennt hat, dann ist anzunehmen, Paulus schreibe, weil man in Galatien von ihm erklärte, er halte sich noch an das jüdische Volk bzw. an das Gesetz, ohne das es ja kein jüdisches Volk gibt.

Der Apostel fühlte sich durch das, was den Galaterbrief veranlaßt hatte, schwer beleidigt. Denn aus der bei Paulus ungewöhnlichen Art der Anrede in 1, 2 spricht Verstimmung. Es ist auffallend, daß die Titulierung der Adressaten mit den mageren Worten „an die Kirchen Galatiens“ abgetan wird, was im Umkreis der ntl Briefe ohne Beispiel dasteht. Jede Andeutung von Wert-

---

[1] Über die verschiedenen Auffassungen der fraglichen Worte und ihre Vertreter vgl. u. a. R. Cornely, Comment. in S. Pauli Apostoli epistolas III (Cursus scripturae sacrae, Paris 1892) und Fr. Sieffert, Der Brief an die Galater (Krit.-exeget. Kommentar über das NT, begründet von H. A. Meyer, 9. Aufl., Göttingen 1899). Unbefriedigt läßt auch die Erklärung, welche Sieffert selbst 36 z. St. gibt: „Indem die Auferweckung Christi durch Gott zunächst als dasjenige genannt wird, wodurch dieser seine Vaterliebe zum Sohne in der höchsten Weise erwiesen und ihn in die volle Sohnesstellung eingesetzt hat, kommt sie zugleich als Herstellung der Möglichkeit in Betracht, daß Paulus durch den auferstandenen Christus berufen werden konnte.“ — Marcion las: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτόν*. Zu dieser Lesart vgl. Hieronymus Comment. in epist. ad Gal. (Migne, P. l. XXX) und Tertullian, Adv. Marc. V, 1 (Corpus scriptor. eccl. lat. XXXXVII).

schätzung der Leser seitens ihres Apostels oder von Würdigung auch nur ihres christlichen Charakters im allgemeinen ist unterlassen. „Die Adresse des Galaterbriefes zeigt nicht mehr Wärme als eine gelegentliche Erwähnung im Zusammenhang einer geschäftlichen Mitteilung. Man erkennt sofort, daß das Verhältnis zwischen Paulus und diesen Gemeinden ein gespanntes und seine Stimmung eine gereizte ist“ [1]).

Gibt die Grußüberschrift den Anlaß des Schreibens auch noch nicht klar genug zu erkennen, so läßt sie doch vermuten, daß Paulus an die Galater schrieb, weil ihn die Aussage, er schließe sich noch an Fleisch und Blut an, schwer beleidigt hatte.

Einleitung. 1, 6—12.

1, 6: *„Ich bin erstaunt, daß ihr euch so rasch von dem, der euch durch Gnade berufen hat, abwendet zu einem anderen Evangelium,*

7: *„das kein anderes ist. Nur gibt es Leute, die euch verwirren, und das Evangelium Christi zu verkehren wünschen.*

8: *„Doch auch (dann) wenn wir oder (sogar) ein Engel vom Himmel ein Evangelium verkünden würden, das im Widerspruch steht mit dem Evangelium, das wir euch verkündet haben, (gilt das Wort:) er sei verflucht!*

9: *„Wie wir es früher gesagt haben, sage ich es jetzt noch einmal: wenn einer euch ein Evangelium verkündet, das im Widerspruch steht mit dem Evangelium, das ihr erhalten habt, so sei er verflucht!*

10: *„Habe ich mich denn jetzt noch vor Menschen zu rechtfertigen oder vor Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen würde, wäre ich nicht Christi Diener.“*

Feierlich und entschieden will der Apostel in V. 8 versichern, daß er außer dem Evangelium, das er in Galatien verkündet hatte, kein anderes, jenem widersprechendes Evangelium predige.

---

[1]) Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater [2]; Leipzig 1907, 32. Vgl. auch Chrysostomus, Kommentar zum Galaterbr. (Migne, P. gr. LXI) z. St.

Schon früher hatte er es, wie sich aus ὡς προειρήκαμεν... (V. 9) ergibt[1]), den Galatern eingeschärft, daß alle diejenigen dem Fluche unterliegen, welche ein anderes Evangelium verkünden, als das er ihnen gepredigt hatte. Diesen allgemeinen Kanon, den er dereinst den Galatern gegenüber aufgestellt hatte, wendet er nun in V. 8 speziell auch auf sich selber an; daher: καὶ ἐὰν ἡμεῖς..., ἀνάθεμα ἔστω[2]).

Allerdings sind mehrere Exegeten der Ansicht, Paulus wolle in V. 8 eigentlich nicht von sich selbst und seiner eigenen eventuellen Verfluchung schreiben, sondern beabsichtige, indirekt die

---

1) Von vielen Exegeten, besonders den älteren, wird behauptet, Paulus nehme mit ὡς προειρήκαμεν auf den unmittelbar vorhergehenden V. 8 Bezug. So schreibt Chrysostomus: „Damit man nicht meine, er habe das eben Gesagte aus Übertreibung oder Gereiztheit gesprochen, so wiederholt er es noch einmal. Denn wer in Aufwallung etwas heraussagt, besinnt sich bald wieder eines anderen; wer dagegen zum zweiten Male dasselbe behauptet, beweist, daß er in Überzeugung geredet, und erst, was er zuvor in seiner Gesinnung festgestellt, im Worte ausgedrückt habe." Doch schon Hieronymus läßt den Apostel hier auf eine frühere Erklärung in Galatien Bezug nehmen. Das auf ὡς προειρήκαμεν folgende καὶ ἄρτι πάλιν λέγω spricht dafür, daß mit jenem Verbum auf eine frühere Zeit im Gegensatz zur Gegenwart (ἄρτι) verwiesen ist.

2) Val. Weber sucht in seiner Schrift „Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil" (1900) 308—314 nachzuweisen, warum Paulus mit ὡς προειρήκαμεν sich nicht auf einen früheren Aufenthalt in Galatien beziehen könne. Er schreibt S. 312 f. „Wie ließe es sich fassen, daß das Feuerwort dieses Schreibens wesentlich in der Wiederholung von schon mündlich Gesagtem und Geeifertem, in aufgewärmter Medizin bestehe? Wie wäre es auch nur zu begreifen, daß dieselben Jünger von denselben Leuten sich noch einmal hinter das Licht führen lassen konnten, nachdem ihnen Paulus einmal reinen Wein in der Sache eingeschenkt hätte? Rätselhaft auch, daß diesmal das Schreiben mehr bei ihnen ausgerichtet hätte, als das lebendige Wort, das doch früher (4, 15) so durchschlagend bei ihnen gewirkt hat." G. Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief (1887) vertritt 85f. diese gleiche Anschauung mit den noch schärferen Worten: „Ein solches immer wieder Anathema-Rufen oder Fluchen im vollen Bewußtsein der Ohnmacht davon paßte nur für einen Poltron, sei es mehr handwerksburschiger oder mehr hierarchischer Art, jedenfalls nur zu einem Menschen ohne viel Herz und mit noch weniger Verstand." Die Bedenken von Volkmar und Weber fallen aber mit meiner obigen Erklärung über das Verhältnis von V. 8 und 9 weg. — Trotzdem ich noch mehrfach Anlaß haben werde, gegen Webers Anschauungen Stellung zu nehmen, gehört vor allem seine oben erwähnte ausführliche Studie zu den lehrreichsten Arbeiten über den Galaterbrief. Sie sollte darum in einer Literaturangabe über diese paulinische Schrift nicht fehlen, so wenig wie die Arbeiten von A. Steinmann.

Gegner in Galatien mit dem Fluche zu bedrohen. Sieffert schreibt Glbr. 46: „Über die galatischen Gegner seiner Verkündigung spricht Paulus (in 1, 8) sein Urteil aus in Form eines Flucherkenntnisses, das sie nicht direkt, sondern durch Vermittlung eines Schlusses a maiori ad minus, aber gerade dadurch um so sicherer und stärker trifft" [1]. Allein da der Apostel nun einmal in V. 8 von sich selber (und seinen Mitarbeitern) spricht und kein Anlaß gegeben ist, daß wir hier hinter ihm jemanden anderen suchen, haben wir kein Recht, an jemand anderen als ihn selbst zu denken. Spricht er ja auch gleich darauf in V. 10, wo er, wie die Partikel *γάρ* beweist, die vorhergehenden Gedanken begründet, mit Nachdruck nur von seiner eigenen Person. Wollte der Apostel mit V. 8 seine Gegner treffen, dann würde übrigens V. 8 dasselbe sagen wie V. 9 und Marcion wäre zu verstehen, der beide Verse in folgender Weise zusammengezogen hat: *κἄν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω* [2].

Wenn der Apostel in V. 8 auch noch über den „Engel vom Himmel" [3] bedingungsweise den Fluch ausruft, so will er damit feierlich die absolute, ausnahmslose Allgemeinheit des erwähnten Kanons betonen.

---

1) Vgl. auch Cornely, Ep. ad Gal. 388: Quam perversi essent Galatarum seductores, Paulus iam indicarat, cum eos perturbatores neophytorum evangeliique eversores appellaret; vehementius autem eos aggreditur eis aeternum interitum intimans, si in evertendi evangelii conatu persistant. Indirecte quidem dumtaxat eis anathema dicit; sed fortius quam directe indirecte haec sententia eos confligit, quia proxime, licet hypothetice tantum, contra maiores fertur. Zahn, Glbr. 49: „Die allgemeinere Aussage V. 8 mildert im voraus die Schroffheit des gegen die Judaisten in Galatien gerichteten Fluchwortes V. 9." Schon Theodoret schrieb im Kommentar zum Galaterbr. zu V. 8: „*ἐπὶ δὲ τὸ μεῖζον ἐχώρησε, πάντα συμπεριλαμβάνων διὰ τοῦ μείζονος*" (Migne, P. gr. XXXII).

2) van Manen, der in Theologisch Tijdschrift 1887, 400ff. u. 456ff. den marcionitischen Text als verhältnismäßig älter als den kanonischen zu erweisen sucht, erklärt daselbst, V. 9 sei zu streichen A. Pierson und S. A. Naber (Verisimilia, Amsterdam 1886) schreiben die beiden Verse verschiedenen Verfassern zu, da im ersteren Verse mit großer Schärfe, im zweiten dagegen mit Milde der Fluch ausgesprochen werde. Vgl P. V. Schmidt, Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik, Leipzig 1892, 295f.

3) Tertullian, De praescr. 6 (Rauschen, Florileg. patristric. IV) und ihm folgend Hieronymus verstehen unter dem „Engel vom Himmel" den „Engel der Verführung, der sich in einen Engel des Lichtes verkleidet hat".

Versichert nun Paulus in bestimmter, feierlicher Form, daß er selbst so wenig wie sonst jemand vom verkündeten Evangelium abweichen und mit der früher gepredigten Lehre in Widerspruch treten könne, dann muß über ihn die Behauptung verbreitet worden sein, er halte nicht konsequent an demselben fest und neige gelegentlich einem „andern Evangelium" (V. 6) zu. Aus der Grußüberschrift glaubten wir schließen zu können, daß diejenigen, welche das Sendschreiben veranlaßt haben, ihn schwer beleidigt hatten. Nun ist es uns klar, daß er von jener Seite in seinem sittlichen Empfinden tief gekränkt worden war; warf man ihm ja mit der Behauptung, er verkünde ein doppeltes Evangelium, Doppelzüngigkeit vor.

Was den Apostel schwer beleidigt hatte, ist nach dem, was wir auf Grund der Grußüberschrift vermutet haben, die Aussage, Paulus schließe sich noch an Fleisch und Blut an; nach VV. 6—9 ist es die Behauptung, Paulus verkünde noch ein anderes Evangelium. Ist nun — so frägt man sich — Anschluß an Fleisch und Blut soviel als Predigt des anderen oder zweiten Evangeliums?

Das Evangelium, welches Paulus bereits verkündet hatte und dem „das andere Evangelium, welches kein anderes ist" [1]), gegenübersteht, war natürlich das bekannte paulinische Evangelium der Erlösung durch Christus (1, 4) oder der Berufung durch die Gnade (1, 6). Im Gegensatz dazu ist nun „das andere Evangelium", das kein Evangelium ist und dessen Verkündigung Paulus so entschieden in Abrede stellt, die Predigt des Gesetzes, zumal ja auch in den späteren Ausführungen des Briefes wiederholt Gnade und Gesetz gegenübergestellt werden.

Wenn es in Galatien von Paulus hieß, er lehre noch „ein anderes Evangelium", so war damit also gesagt, er predige nicht nur das Evangelium der Gnade bzw. der Erlösung durch Christus, sondern daneben auch noch das Gesetz.

Nach V. 10, der sich durch *γάρ* als eine Begründung der vorhergehenden feierlichen Versicherung des Apostels, daß er konsequent an seinem verkündeten Evangelium festhalte, ausgibt, ist „das andere Evangelium" eine Lehre, welche den Apostel aus

---

[1]) Wenn Paulus schreibt *ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο,* dann läßt er selbst die Bezeichnung *εὐαγγέλιον* für die fremde Lehre nicht gelten, sondern gebraucht den Ausdruck hier nur, weil ihn der Gegner für jene Lehre benützt.

einem Diener Christi wieder zu einem Diener der Menschen machen würde. Würde Paulus das vermeintliche Evangelium predigen, dann würde er noch „sich vor Menschen rechtfertigen“ [1]), er würde „Menschen zu gefallen suchen“, also von Menschen sich abhängig machen. Der Schriftsteller bestreitet hier in anderer Form die Behauptung, welche er 1, 1 mit den Worten *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων* zurückgewiesen hat. Zu 1, 1 haben wir behauptet, unter den *ἄνθρωποι* sei wohl das vom Gesetz geleitete und von ihm abhängige jüdische Volk zu verstehen. Die gleiche Erklärung jenes Begriffes wird in V. 10 verlangt. Wenn nämlich Menschendienst soviel ist als Predigt des „anderen Evangeliums“ oder des Gesetzes, dann sind eben diese Menschen das vom Gesetz geleitete und von ihm abhängige jüdische Volk.

Wenn es also von Paulus, dem Evangelisten der Gnade, in Galatien hieß, er halte sich selbst noch an das Gesetz, so war damit so viel gesagt als, er schließe sich trotz seines Evangeliums der Gnade noch an das vom Gesetz geleitete jüdische Volk an.

Zahn schreibt Glbr. 52f. zu 1, 10: Paulus „konnte so nicht reden, wenn ihm nicht von den Gegnern in Galatien der Vorwurf gemacht worden war, daß er seine Erfolge als Heidenmissionar seiner einschmeichelnden Redefertigkeit und seiner mit der strengen Wahrheit des Evangeliums unverträglichen Akkommodation an heidnische Anschauungen und Sitten verdanke. Vom Standpunkte der Judaisten angesehen, hatte er, um möglichst große Erfolge zu erzielen, die Hülle des gesetzlichen Judentums, die das Christentum ursprünglich an sich trug, abgestreift und war aus Ehrgeiz und Charakterlosigkeit den Heiden ein Heide geworden“.

---

1) V. 1, 10a: *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν;* Die nächste Bedeutung von *πείθω* ist zwar „ich überrede, ich überzeuge“. Aber die Verbindung mit *θεός* dürfte obige Übersetzung verlangen. Nach Theodoret ist *πείθειν* = *θεραπεύειν*. Marius Victorinus, Kommentar zum Galaterbr. (Migne, P. lat. VIII) gibt zu jenen Worten die Erklärung: „Num evangelizo vobis homines resque humanas, an deum Christum?“ Nach Rückert, Kommentar über den Brief an die Galater, Leipzig 1833, ist *πείθειν* = „nach Beifall streben“. Fr. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater, Mainz 1843: „Paulus verband auch *θεόν* mit *πείθω*, indem er aus Breviloquenz ein neues Zeitwort einzufügen unterließ, das dem Sinne nach zu *θεόν* passend gewesen wäre... Paulus hätte mit grammatischer Eleganz etwa sagen können: *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ θεῷ πείθομαι;*“

Die Menschen, denen der Apostel nach V. 10 nicht zu gefallen sucht, sind also nach Zahn nicht die Juden, sondern die Heiden. V. 10 ist aber doch jedenfalls wegen *γάρ* eine Begründung der vorhergehenden Versicherung Pauli, daß er an seinem gepredigten Evangelium (der Gesetzesfreiheit) konsequent festhalte. Diese Versicherung wird aber nur begründet durch den Satz: ich suche nicht den Juden zu gefallen. Nicht aber kann er begründet werden durch die Erklärung: ich suche nicht den Heiden zu gefallen.

Thomas von Aquin in seinem Kommentare zum Galaterbriefe erklärt sich den Sinn von V. 10 und dessen Beziehung zu den vorhergehenden Versen also: posset aliquis dicere: quare sic excommunicas? Forte sunt aliqui amici vel homines alicuius auctoritatis. Non ergo sic faciendum est. Ideo respondens apostolus dicit: immo sic faciendum est, quia ea, quae dico, non sunt ad favorem hominum captandum, sed ut placeam deo[1]). Nach Thomas hat sich also Paulus nach Aufstellung des Kanons 1, 9 gedacht: Vielleicht wendet mir jemand nun ein: Diesen Fluch wirst du aber doch nicht gegen Freunde oder hoch angesehene Persönlichkeiten aussprechen wollen. Und auf diese Einwendung soll V. 10 die Antwort sein. Allein der Apostel konnte nicht so gedacht haben, da er ja bereits in V. 8 ausdrücklich erklärt hatte, daß der Fluch gegebenenfalls auch seine eigene Person und sogar einen Engel des Himmels treffen würde.

Um den Zweck des Briefes festzustellen, habe ich zunächst die Verse 8—10 erklärt und die Verse 6 und 7 zur Besprechung zurückgestellt. Die Verse 6 und 7 nun geben die Wirkung an, welche die über den Apostel ausgestreute lügenhafte Behauptung in Galatien verursacht hat. Sie zeigen den Zweck, den man mit jener Verleumdung verfolgte. Die beabsichtigte Wirkung der Aussage „Paulus predigt noch ein anderes Evangelium“ war: *μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*. Man wollte das Evangelium Christi verkehren, so daß es nicht mehr das reine Evangelium der Gnade gewesen wäre, so wie es der Apostel seinerseits verkündet hatte. Der feindliche Angriff ist gegen Pauli Gnadenlehre gerichtet; denn es bestand Gefahr, daß sich die Galater „von dem abwen-

---

1) So u. a. auch Fr. Reithmayr, Kommentar zum Briefe an die Galater, München 1865.

den, der sie durch Gnade berufen hat". Gott hat durch den Apostel ἐν χάριτι [1]) berufen; die Aufwiegler in Galatien möchten ἐν νόμῳ καλεῖν.

Aus den Versen 8—10 konnten wir schließen, Paulus schreibe den Galaterbrief, weil man von ihm behauptete, er halte sich trotz seines Evangeliums der Gnade noch an das Gesetz bzw. an Fleisch und Blut. Aus den beiden VV. 6 u. 7 im Zusammenhalt mit den VV. 8—10 ersehen wir, der Apostel schreibe den Brief, weil man mit jener Behauptung der Sache des Gesetzes dienen wollte. Die Einleitung belehrt uns also sowohl über den näheren wie den entfernteren Anlaß des Galaterbriefes.

Daß die Exegeten in der Erklärung dieser Einleitungsverse sehr auseinandergehen, läßt sich daraus erklären, daß der Schriftsteller den näheren Anlaß des Briefes für die Leser späterer Zeiten nicht klar genug ausgedrückt hat. Hätte Paulus auch dem Leser späterer Tage schon in der Einleitung den näheren Anlaß des Schreibens klar verständlich machen wollen, dann hätte er, nachdem er in 6 und 7 den entfernteren Anlaß erkennen ließ, auch den näheren Anlaß klar und deutlich nennen sollen. Statt dessen aber legt er in V. 8 ff. nur seine Stellungnahme gegenüber der den näheren Anlaß bietenden Verleumdung dar. Um leicht verständlich zu sein, hätte der Apostel etwa schreiben sollen: „Unter euch sind Leute, welche das Evangelium Christi verkehren. Um es zu verkehren, behaupten sie, daß ich selber mich nicht immer konsequent an dasselbe halte. Doch auch wenn ich oder ein Engel vom Himmel ein Evangelium verkünden würde . . ." Daß nun Paulus nicht so geschrieben, den Mittelsatz, d. i. den Gedanken, gegen welchen der V. 8 ff. folgende Einwand gerichtet ist, ausgelassen hat, ist nicht etwa ein Zeichen mangelhafter schriftstellerischer Begabung, sondern hat seinen Grund darin, daß der Galaterbrief eine Gelegenheitsschrift ist, sich nicht an uns, sondern an die Galater wendet, welche genau wußten, inwiefern der Apostel gekränkt und zum Schreiben veranlaßt war.

Zur Einleitung gehören auch noch die VV. 1, 11 und 12.

---

[1]) ἐν χάριτι ohne Zusatz lesen mit Marcion Tertullian, Cyprian u. andere Lateiner, sowie das griechische Original der altlateinischen Übersetzung, der griechisch-lateinische Kodex G und die älteste nachweisbare Gestalt des syrischen Paulustextes. Den Zusatz θεοῦ haben Theodoret u. a., Χριστοῦ die Mehrzahl der Zeugen, was D u. a. in Ἰησοῦ Χριστοῦ vervollständigten.

1, 11: *„Ich tue euch aber zu wissen, Brüder, daß das Evangelium, welches von mir verkündet wird, nicht nach Menschenart ist.*
12: *„Ich habe es ja nicht einmal von einem Menschen empfangen oder gelehrt bekommen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi."*

Diese beiden Verse wiederholen den Gedanken von 1, 1: *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου.* Wenn der Schriftsteller nämlich in V. 12 schreibt, er sei *δι' ἀποκαλύψεως* belehrt worden und habe nicht von Menschen das Evangelium erhalten, dann erklärt er, er sei nicht *ἀπόστολος δι' ἀνθρώπου.* Und wenn er in V. 11 von seinem Evangelium schreibt, *οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον,* dann wiederholt er die Behauptung des vorhergehenden V. 10, daß er bei Verkündigung seines Evangeliums sich nicht nach Menschen richte, und gibt sich als *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων* aus. Mit den gleichen Lehren, mit welchen die Grußüberschrift begonnen hat, schließt die Einleitung ab. Die Lehre, welche der Apostel vor allem einschärfen will, ist nicht in V. 12, sondern in V. 11 enthalten. Daß er, wie V. 12 sagt, wunderbarerweise zum Apostel berufen wurde, will nämlich, wie die Partikel *γάρ* lehrt, nur eine Begründung jener Lehre von V. 11 sein, ist also nicht Hauptgedanke des Briefes [1]).

Ausführung. 1, 13—6, 10.

Wie wir aus den VV. 1, 1—12 geschlossen haben, hatte man in Galatien den Apostel Paulus verdächtigt, daß er selbst nicht konsequent an seinem gesetzesfreien Evangelium festhalte. Man hatte damit sein Evangelium bzw. das Evangelium Christi „verkehren" (1, 7) und die Galater zum Abfall von demselben bewegen wollen. In dieser die Verkehrung des wahren Evangeliums und den Abfall der Galater bezweckenden Verdächtigung haben wir den Anlaß des Briefes erkannt. Diesem Anlaß entspricht nun auch die Ausführung 1, 13—6, 10. Der Apostel verteidigt sich in dem ersten Hauptabschnitt 1, 13—3, 1 gegen die erwähnte Verdächtigung; im zweiten Hauptabschnitt 3, 2—4, 7 legt er sodann sein Evangelium, das man verkehren möchte, dar; im dritten Hauptabschnitt 4, 8—6, 10 endlich ermahnt er die Galater, ihr gegenwärtiges Ver-

---

1) R. Reitzenstein bezeichnet 1, 12 als „hellenistische Mysterienworte" (Die hellenistischen Mysterienreligionen, Lpz. u. Berl. 1910, 198).

halten charakterisierend, an ihre Pflichten. Mit dem ersten Hauptabschnitt begegnet Paulus der nächsten Absicht seiner Feinde, mit dem zweiten und dritten Hauptabschnitt tritt er ihren entfernteren Plänen entgegen.

Nur von der gegnerischen Behauptung aus, Paulus halte sich selbst nicht immer an sein gesetzesfreies Evangelium, können wir den ersten Hauptabschnitt ganz verstehen. Jener erste Anlaß des Briefes muß aber auch beim dritten Hauptabschnitt stets noch im Auge behalten werden; denn nur er hellt so manche dunkle Stelle dieses Teiles auf.

Die drei Hauptabschnitte des Briefes lassen sich in folgender Weise betiteln:

I. Paulus hält sich nicht mehr an das Gesetz bzw. an Fleisch und Blut.

II. Gott hat durch Gnade berufen (1, 6) bzw. er hat den Geist nicht dem Gesetze, sondern dem Glauben (den Heiden) verheißen und gegeben.

III. Das Verhalten der Galater und ihre Pflichten.

I. Paulus hält sich nicht mehr an das Gesetz bzw. an Fleisch und Blut 1, 13—3, 1.

Um zu beweisen, daß er sich nicht mehr an das Gesetz bzw. an Fleisch und Blut halte, weist Paulus im ersten Teil (1, 13—17) auf die Zeit unmittelbar nach seiner Bekehrung, im zweiten Teil (1, 18—24) auf seine Zusammenkunft mit Kephas und Jakobus in Jerusalem, im dritten Teil (2, 1—10) auf die Zusammenkunft mit den Säulenaposteln in Jerusalem, im vierten Teil (2, 11—17) auf einen charakteristischen Vorfall in Antiochien. Im Schlußteil (2, 18—3, 1) werden die Folgerungen gezogen. Pauli Gegner in Galatien hatten — wie anzunehmen ist —, um ihren Zweck zu erreichen, auf den einstigen Gesetzeseifer des Apostels hingewiesen und hatten erklärt: der Apostel nimmt es selbst nicht so genau mit seinem gesetzesfreien Evangelium, da er immer wieder Anschluß an seine Volksgenossen, an die aus der Beschneidung, bei denen noch das Gesetz gilt, sucht und sich zu diesem Zwecke wiederholt in die jüdische Hauptstadt begibt. Dagegen kann nun Paulus einwenden: 1. nach meiner Bekehrung „hielt ich mich sofort nicht mehr an Fleisch und Blut, ging nicht einmal nach Jerusalem", sondern begab mich nach Arabien und Damaskus; 2. bei einem

Aufenthalt in Jerusalem verkehrte ich nur mit Kephas und sah noch Jakobus, blieb aber den jüdischen Christengemeinden persönlich unbekannt; 3. als ich ein andermal, einer Offenbarung folgend, nach Jerusalem ging, bot sich den Säulenaposteln und den übrigen Brüdern Anlaß, mir daselbst die Verkündigung meines gesetzesfreien Evangeliums zuzugestehen; 4. in Antiochien trat ich dem Kephas „in Gegenwart aller", die aus Jerusalem gekommen waren, energisch entgegen, weil er die Tischgemeinschaft mit den Heiden aufgab, um sich an Fleisch und Blut anzuschließen.

1. Die Zeit unmittelbar nach der Bekehrung des Apostels. 1, 13—17.

1, 13: „*Ihr habt nämlich gehört von meinem einstigen Wandel im Judentum, daß ich (nämlich) über alle Maßen die Kirche Gottes verfolgte und an ihrer Zerstörung arbeitete,*

14: „*und daß ich im Judentum viele Altersgenossen in meinem Volke übertraf, indem ich gar gewaltig für die Überlieferungen meiner Väter eiferte.*

15: „*Aber als es dem, der mich von meiner Mutter Leib an abgesondert und berufen hat durch seine Gnade*[1]), *gefiel,*

16: „*seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, da schloß ich mich sofort nicht an Fleisch und Blut an,*

17: „*ging nicht einmal hinauf nach Jerusalem zu denen, welche vor mir Apostel waren, sondern zog fort nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus.*"

V. 13 ist eingeleitet mit den Worten ἠκούσατε γάρ. Damit sind die beiden VV. 13 und 14, welche von dem einstigen Gesetzeseifer des Apostels berichten, als eine Begründung früherer Gedanken bezeichnet. Sie können nicht die Erklärung der unmittelbar vor-

---

[1]) Da Paulus hier sich an Js 49, 1 und Jer 1, 5 anschließt, so urteilt Halévy, Epître de saint Paul aux Galates (Revue Sémitique d'Epigraphie et d'Histoire Ancienne 1913) 28: „Tout lecteur de l'Ancien Testament reconnaîtra à première vue déjà, que le fond des trois premières lignes (= das Isaiaszitat) constitue un plagiat littéraire impudiquement commis sur le trésor des oracles prophétiques. Le pire des cambrioleurs est celui, qui non seulement s'empare des valeurs trouvées dans la bourse de l'honnête homme dépouillé, mais s'approprie encore les papiers de son état-civil, et se substituant à lui, s'efforce de tramper le monde sur son détestable état moral et psychique. Les plagiats auxquels le Nouveau Testament nous a habitués sont de ce genre, et ceux qui sont opérés par Paul dépassent l'imagination."

hergehenden VV. 11 und 12, daß das Evangelium des Apostels nicht nach Menschenart ist und daß der Apostel sein Evangelium durch Offenbarung erhalten hat, begründen wollen. Sie können nur eine Ausführung oder Erklärung zu dem Gedanken sein, daß in Galatien zum Zwecke der Verkehrung des wahren Evangeliums dem Apostel inkonsequentes Verhalten nachgesagt worden war. Die beiden VV. 13 und 14 geben an, daß man, um gegen Paulus zu agitieren, den galatischen Christen erzählte, daß ihr Apostel selbst dereinst sich leidenschaftlich für das Gesetz ins Zeug geworfen habe.

Paulus gibt zu, daß er seinerzeit mit ganzer Seele für das Gesetz gearbeitet hat, betont aber in 15 und 16 seine radikale Sinnesänderung sofort nach seiner Bekehrung. Nachdrücklich schärft er den Adressaten in V. 16 ein: *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.* Das Verb *προσανατίθεσθαι* bedeutet hier: sich an jemanden wenden, halten, anschließen[1]). Unter *σάρξ καὶ αἷμα* wird bald das natürlich-menschliche Wesen im Gegensatz zu Gott[2]) verstanden, bald werden die Worte auf die fleischlichen Gelüste[3]), bald auf die Altapostel[4]) bezogen. Da die Erklärung *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* im Gegensatz steht zu der Behauptung VV. 13 und 14, Paulus eiferte für das Gesetz, so kann mit derselben nur gesagt sein: Der Apostel gab seinen „Wandel im Judentum" und seinen Gesetzeseifer von der Bekehrung an sofort auf. „Fleisch und Blut" ist also, wie schon in der Ein-

---

1) Vulgata: acquievi carni et sanguini. Hieronymus emendierte: contuli cum... Tertullian, De resur. carn. c. 50: statim non retulit ad carnem et sanguinem. Theodor v. Mopsuestia bemerkt in seinem Kommentar z. Galaterbr. zu 2, 6, wo der Begriff *προσανατίθεσθαι* wiederkehrt: conferre dicitur communicare consilium super aliquod negotium; sic enim et nos in consuetudine dicimus. Vgl. Zahn, Glbr. 64, Anm. 78. — *προσανατίθεσθαι* in der Bedeutung „sich an jd. wenden" findet sich Diodor 17, 116: *τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου,* Lucian, Jup. trag. 1: *ἐμοὶ προσανάθου, λαβέ με σύμβουλον πόνων.*

2) Vgl. Cornely, Ep. ad Gal. 406 f.; Belser, Selbstverteidigung 21; Zahn, Glbr. 64; Weber, Abf. 166: „Sofort durften natürliche Weisheit, rein menschliche Pläne, Gedanken, Erwägungen nicht mitsprechen, weder eigene noch diejenigen anderer Menschen." Sieffert, Glbr. 65 denkt vor allem an die Christen in der Gegend von Damaskus. Lietzmann zu Röm 8, 11 (Handb. z. NT III 41).

3) Vgl. Hieronymus a. a. O.; Thomas v. Aq. a. a. O.

4) Vgl. A. Schaefer, Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater, Münster i. W. 1890; A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes, Münster i. W. 1906, 23.

leitung bemerkt worden war, das vom Gesetze geleitete Judentum[1]). Warum Paulus dieses also bezeichnet, ist klar; denn während die Gnade ihn zum Evangelium berufen hat (vgl. 1, 15), hatte nicht Gnade, sondern eben Fleisch und Blut, d. i. leibliche Abstammung, zu einem Juden oder Gesetzesmenschen gemacht.

Die Worte „ich schloß mich nicht an Fleisch und Blut an" sind das Thema für die folgende Ausführung.

Zum Beweise dafür, daß Fleisch und Blut für ihn vom Tage seiner Bekehrung an keine Bedeutung mehr hatten, erzählt Paulus: „Ich ging nicht einmal hinauf nach Jerusalem zu denen, welche vor mir Apostel waren, sondern zog fort nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus". Das Nächstliegende für den neubekehrten Paulus wäre gewesen, daß er nach Jerusalem gegangen wäre, um dort seine neuen Freunde und Amtsbrüder zu begrüßen. Sein neuer Beruf hätte dies verlangt. Daß er gleichwohl nicht nach Jerusalem ging, beweist, daß er seine alten Beziehungen zu

---

1) Vgl. Augustinus, Ep. ad Gal. expositionis liber unus (Migne, P. l. XXXV): acquiescit autem carni et sanguini, quisquis carnalibus propinquis et consanguineis suis carnaliter suadentibus assentitur. Primasius von Hadrumet erklärt in dem ihm zugeschriebenen Kommentar zum Galaterbrief (Migne, P. l. LXVIII): carni et sanguini id est generi meo. — Auch in 1 Kor 15, 50 und Mt 16, 17, wo der Ausdruck „Fleisch und Blut" wiederkehrt, dürfte unter demselben das Judentum, d. i. das jüdische Volk mit seinem Gesetze und seinen Einrichtungen zu verstehen sein. 1 Kor 15, 50: „Nicht kann Fleisch und Blut das Reich Gottes erben, und nicht erbt die Vergänglichkeit (φϑορά) die Unvergänglichkeit." Die beiden Sätze dieser Stelle sagen nicht dasselbe. Der erste spricht vom Judentum, der zweite vom Heidentum. φϑορά bezeichnet und kennzeichnet das Heidentum; denn Röm 1, 23 heißt es von demselben: „Sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit dem Abbild der Gestalt des vergänglichen Menschen ..." Dem Heidentum gegenüber ist das Volk, das ebenfalls nicht die ewige Freude zu erwirken vermag, das Judentum. Diese Deutung von „Fleisch und Blut" auf das Judentum wird durch die Aussage verlangt, welche von „Fleisch und Blut" gemacht wird. Denn „das Reich Gottes erben" ist eine speziell dem Juden eigentümliche, ihn charakterisierende Wendung. Bei Mt 16, 17 sagt der Heiland zu Petrus: „Nicht Fleisch und Blut hat es dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Sollten diese Worte ihre richtige Beleuchtung nicht gerade dadurch erhalten, daß unter „Fleisch und Blut" das Judentum mit seinen verschiedenen Einrichtungen, speziell seinem Institut von Priestern und Lehrern verstanden wird? Der Heiland hat also wohl sagen wollen: Nicht die jüdischen Priester und Schriftgelehrten, sondern mein himmlischer Vater allein hat dir geoffenbart, daß ich Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, bin.

Fleisch und Blut aufgeben, mit der Vergangenheit vollständig brechen wollte. Für ihn gab es jetzt kein Gesetz, kein Volk des Gesetzes mehr, und so versagte er es sich, in die jüdische Hauptstadt hinaufzuziehen, so sehr er auch den Wunsch haben mochte, die dortigen Apostel zu besuchen. Statt nach Jerusalem zu gehen, begibt er sich nach Arabien[1]) und Damaskus.

In der Regel wird behauptet, das Thema der VV. 1, 13ff. sei in den beiden VV. 1, 11 und 12 enthalten, Paulus wolle nämlich dartun, daß er sein Evangelium durch göttliche Offenbarung, bzw. nicht von Menschen erhalten habe. So erklärt u. a. Schaefer, Glbr. 217: „Für die Thesis, daß sein Evangelium kein menschliches, sondern ein unmittelbar durch Offenbarung Jesu Christi erhaltenes ist, nimmt Paulus im folgenden (= 13 ff.) den historischen Beweis auf, begründet sie aus Tatsachen seines Lebens." Nach Reithmayr Glbr. 97 „erhärtet" Paulus in 13 ff. aus Tatsachen und Erlebnissen „über allen Zweifel hinaus" den Satz, daß das Evangelium ihm „vollständig geoffenbart sein mußte".

Paulus soll schon aus der 1, 13 ff. berichteten Bekehrung beweisen wollen, daß er einer göttlichen Offenbarung sein Evanlium verdanke. Schon Chrysostomus läßt den Apostel an unserer Stelle sagen: „Wenn sich Gott nicht geoffenbart hätte, hätte ich mich nicht so plötzlich bekehrt ... Wer sich aber so plötzlich bekehrte ..., dem konnte offenbar nur Gottes Licht und Lehre auf einmal die geistige Klarheit und Gesundheit verleihen." P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus[2]) bemerkt zu Gal 1, 13 ff.: „Der Übergang von der Periode der Verfolgung zur Periode seiner Christgläubigkeit ist für das Bewußtsein des Paulus ein plötzlicher Bruch, ein schroffer Wechsel gewesen. Gott ergriff ihn." Allein wenn der Apostel unter Hinweis auf seine Bekehrung die wankelmütigen Galater hätte belehren wollen, daß er durch göttliche Offenbarung sein Evangelium erhalten habe, dann hätte er vor allem ausdrücklich sagen müssen, daß seine Bekehrung, plötzlich erfolgt war. Doch das tut er nicht. Im Gegenteil er

---

[1]) Halévy schreibt in Rev. Sémitique 1913, 29 über den Aufenthalt des Apostels in Arabien: „quand on tient compte de la mentalité confuse et allégorique de ce curieux apôtre, on conçoit que sa présence en Arabie était nécessaire pour qu'il ne fût pas inférieur à Moise et à Élie qui séjournèrent en Arabie dans l'intérêt de l'Ancienne Alliance." Halévy ist wohl ein bißchen gekränkt wegen Pauli Lostrennung von Fleisch und Blut.

[2]) Leipzig 1899, 55.

schreibt von dem, dem es gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, daß er ihn durch Gnade berufen, also bekehrt habe, nachdem er ihn bereits „vom Mutterleibe an abgesondert hat". Wenn es dem Schriftsteller zu tun war, seine plötzliche Bekehrung zu betonen, dann hat es doch gar keinen Wert, daß er auf die von langer Hand vorbereitete Absonderung hinweist. Übrigens ist eine seelische Umwandlung des Apostels, also ein rein innerer Vorgang, für die Galater kein Beweis; nur ein äußerer Vorgang konnte ihnen etwas beweisen. Hätte Paulus geglaubt, er könne den Galatern einen nur von ihm selbst empfundenen, inneren Vorgang als einen für sie gültigen Beweis vorlegen, dann wäre er wahrlich ein schwacher Geist gewesen. Allerdings Lietzmann traut dem Apostel solche Geistesschwäche zu. Er urteilt nämlich Glbr. 230, Paulus habe „seiner großartigen Einseitigkeit entsprechend" das „Empfinden" gehabt, daß aus 13 ff. die göttliche Offenbarung als einzige Quelle seines Evangeliums bewiesen werde[1]).

Da auf Grund der von Paulus erzählten Bekehrung nicht bewiesen werden kann, daß der Apostel sein Evangelium durch Offenbarung erhalten habe, so behaupten mehrere Exegeten, mit der Erzählung V. 13 ff. wolle der Schriftsteller direkt nur beweisen, daß er nicht von Menschen bzw. von den Aposteln über sein Evangelium belehrt worden war. C. Holsten schreibt in dem Buche „Das Evangelium des Paulus" I. Teil: „Die äußere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums"[2]) 68: „Da die Wirklichkeit einer Offenbarung als eines innergeistigen Vorganges positiv nur durch Selbstversicherung behauptet, durch Selbstversicherung aber das Mißtrauen der Gegner und das entstandene Mißtrauen der Galater nicht besiegt werden kann, so führt Paulus den Beweis negativ, damit er ihn tatsächlich führen könne, durch Nachweis dessen, daß er sein Evangelium von den Menschen nicht empfangen habe, die allein es ihm überliefern konnten, von den Aposteln vor ihm." A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes[3]) behauptet, daß die kurze Lebensbeschreibung in 13 ff. den „thematischen Satz" 1, 11 f. nur insofern beweise, als sie zeige, daß Paulus „weder Apostelschüler anfangs war, noch später geworden

---

[1]) Geht man von der Voraussetzung aus, daß Paulus für den Verstandesmenschen eine negative Größe ist, dann tut sich der Exeget leicht. Er braucht nicht nach logischem Gedankengang zu suchen. Er darf zufrieden sein, wenn seine Forschung etwas Ungereimtes zutage fördert.

[2]) Berlin 1880. [3]) Münster i. W. 1906, 83.

war". Im Gegensatz zu Holsten u. a. erklärt er: „Weder direkt noch indirekt, weder positiv noch negativ vermag der Apostel den Beweis für die Tatsache (der Offenbarung), geschweige denn für ihren Inhalt zu erbringen" [1]).

Der Schriftsteller kann auch nicht beweisen wollen, daß er nicht von Menschen, bzw. nicht von den Aposteln unterrichtet worden ist. Mit dem Hinweise auf den Aufenthalt in Damaskus ist dafür nichts bewiesen. Denn leicht konnte er dort unter dem direkten oder indirekten Einfluß der Apostel und Apostelschüler stehen. Wollte er seinen Gegnern klarmachen, daß er in seiner Lehre von den Altaposteln unabhängig ist, dann durfte er nicht gleich in 1, 18 sagen: „Ich ging nach Jerusalem hinauf, den Kephas zu besuchen." Damit würde er ja gerade die Sache seiner Gegner vertreten und sich selbst einen Schlag ins Gesicht versetzen. Wer den hl. Paulus noch für einen einigermaßen normalen Menschen hält, kann ihm dies doch nicht zutrauen.

Da Paulus schon in 1, 18 von seinem Verkehr mit Kephas spricht, also unmöglich die Absicht haben kann, in 1, 13—17 zu beweisen, daß er kein Apostelschüler gewesen sei, so wird behauptet, der Apostel wolle erklären, daß er wenigstens anfangs, zur Zeit seiner Bekehrung, kein Apostelschüler gewesen ist. Um dies behaupten zu können, müßte man etwa wie Steinmann die Worte *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* also übersetzen: „Ich wandte mich nicht sogleich an Fleisch und Blut." Schaefer erklärt denn auch zu den gleichen Worten: „Das *εὐθέως* = alsogleich, das nicht ohne Nachdruck an der Spitze steht, läßt erwarten, daß Paulus später von sich zu sagen hat: *προσανεθέμην σαρκὶ καὶ*

---

1) Ähnlich urteilt auch Sieffert, Glbr. 57 f.: Paulus führe in 13 ff. „unwiderlegliche Tatsachen" dafür an, daß er nicht menschlicher Mitteilung und Belehrung sein Evangelium verdanke. Zuvörderst weise er in 13 und 14 nach, „daß dies am wenigsten in der Zeit vor seiner Bekehrung habe geschehen können, in welcher er als Christenverfolger und pharisäischer Eiferer solchen Einflüssen unzugänglich gewesen". Dafür dagegen, daß er der Offenbarung sein Evangelium verdanke, stelle er nur Behauptungen über innere Erfahrung auf. Cornely schreibt, Paulus wolle aus Bescheidenheit in 13 ff. nur den negativen Teil der These 1, 12 beweisen, daß er nämlich von Menschen das Evangelium nicht erhalten haben konnte. Jure coniicere licet, apostolum etiam modestiae et humilitatis causa, ne scilicet omnes illas visiones, quibus Dominus eum erudire dignatus est, accuratius exponere cogeretur, a positivi asserti demonstratione consulto abstinuisse, cum eam absolute necessariam non esse videret. Ep. ad Gal. 402 Anm.

αἵματι[1]). Allein selbst wenn man zugeben wollte, daß unter *σὰρξ καὶ αἷμα* speziell nur die Apostel verstanden werden können, so ist doch noch gegen jene Übersetzung einzuwenden: der Text lautet nicht: *οὐκ εὐθέως προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι*, sondern *εὐθέως οὐ προσανεθέμην* ... Übrigens wenn Paulus „weder direkt noch indirekt, weder positiv noch negativ" den Beweis für die Tatsache der Offenbarung, geschweige denn für ihren Inhalt zu erbringen vermag (Steinmann), dann ist nicht einzusehen, was der Apostel den Galatern gegenüber mit der Erklärung „Speziell nur bei der Bekehrung habe ich mich nicht an die Apostel gewandt" sagen will[2]).

Weber sieht ein, daß „das Thema", Paulus habe sein Evangelium nicht von Menschen, bzw. nicht von den Aposteln empfangen, in 1, 13 ff. in keiner Weise bewiesen werde. In seiner Abf. 149 schreibt er, durch 13 ff. lasse sich auch nicht negativ oder auf indirektem Wege der Empfang göttlicher Offenbarung beweisen, aber ebensowenig werde daselbst der Beweis dafür erbracht, daß Paulus sein Evangelium von keinem Menschen gelernt habe; der Apostel „kann bloß Versicherungen geben und es voraussetzen, daß die Leser seinen Worten glauben. Er kann somit nur geschichtliche Erläuterungen und Aufklärungen zur Thesis geben, und das tut er durch Darlegung seines Lebensganges ... Im übrigen muß

---

1) Nach A. Bisping, Der zweite Brief an die Korinther und der Brief an die Galater², Münster 1863, gehört *εὐθέως* dem Sinne nach zu *ἀπῆλθον* V. 17: „Sofort, nicht zog ich zu Rate ... noch auch begab ich mich ..., sondern ging ich weg nach Arabien." Lietzmann: „*εὐθέως* verlangt etwas Positives, also gehört es zu 17 *ἀπῆλθον* und die Negativsätze sind retardierende Einschübe." — Augustinus hatte *εὐθέως* mit dem vorhergehenden *εὐαγγελίζωμαι* verbunden, um den von Porphyrius gegen Paulus erhobenen Vorwurf der Anmaßung abzuweisen.

2) Die Exegeten, welche wie Lietzmann annehmen, Paulus wolle sagen, er habe schon bei seiner Bekehrung den ganzen Inhalt des Evangeliums erhalten, müssen Paulus der Selbsttäuschung beschuldigen. Lietzmann schreibt S. 231, daß, wer der historischen Kritik ihr Recht einräumt, zugeben müsse, „daß der Apostel sich hier faktisch über seine eigene Entwicklung täuscht, er muß durch menschliche Vermittelung jedenfalls schon vor Damaskus von Jesu Leben und dem Glauben seiner Anhänger Kunde gehabt haben". Dem Paulus Irrtum über seine eigenen Erlebnisse zuzuschreiben, davor darf man aber nach Lietzmann a. a. O. deshalb nicht zurückscheuen, weil „die drei größten Genien der Christenheit, Paulus, Augustin und Luther, sich in gleichem Irrtum über ihre Entwickelung befunden haben". Vgl. auch Lietzmann, Wie wurden die Bücher des Neuen Testamentes Hl. Schrift? 9 ff.

er es den Lesern überlassen, ob sie seinen Selbstversicherungen glauben wollen oder nicht." Was Paulus in 1, 13 ff. zum Schutze der schwerbedrohten Christengemeinde in Galatien schreibt, ist also nichtssagend. Es nützt ihm selbst und der Christengemeinde nichts und schadet nicht seinen Gegnern. Was Paulus da im Kampfe gegen die gefährlichen Aufwiegler ausführt, wären demnach nur kraftlose Worte, wirkungslose Blindgänger.

Läßt man den Apostel in 1, 13 ff. beweisen, daß er seine Offenbarung nur von Gott erhalten habe, oder läßt man ihn den Beweis dafür erbringen, daß er sein Evangelium von keinem Menschen, bzw. von keinem Apostel empfangen habe, oder läßt man ihn dartun, daß nur speziell bei seiner Bekehrung kein Mensch bzw. kein Apostel ihn belehrt habe, oder läßt man ihn endlich nichtsbeweisende geschichtliche Erläuterungen und Aufklärungen geben: immer gerät man in große Schwierigkeiten. Allen Schwierigkeiten entgehen wir jedoch, wenn wir erklären: Paulus will beweisen, daß er seit seiner Bekehrung sich vom Gesetze und dem Volke des Gesetzes losgesagt hat, daß er seit dieser Zeit an dem gesetzesfreien Evangelium festhält.

2. Der erste Aufenthalt in Jerusalem. 1, 18—24.

1, 18: *„Sodann, nach drei Jahren, ging ich hinauf nach Jerusalem, um den Kephas zu besuchen*[1]*, und ich blieb bei ihm fünfzehn Tage;*

19: *„einen anderen der Apostel aber sah ich nicht, außer Jakobus, den Bruder des Herrn.*

20: *„Was ich euch aber schreibe: bei Gott, ich lüge nicht!*

21: *„Sodann ging ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien.*

22: *„Ich war (= ich blieb) aber von Angesicht unbekannt den christlichen Gemeinden Judäas.*

23: *„Nur gehört hatten sie: Der uns einst verfolgte, verkündet jetzt den Glauben, welchen er ehedem zu vertilgen suchte.*

24: *„Und sie priesen in mir Gott."*

---

1) *ἀνῆλθον ... ἱστορῆσαι Κηφᾶν.* *ἱστορεῖν* wird von Chrysostomus a. a. O. also erklärt: *οὐκ εἶπεν ‚ἰδεῖν Πέτρον', ἀλλ' ‚ἱστορῆσαι Πέτρον', ὅπερ οἱ τὰς μεγάλας πόλεις καὶ λαμπρὰς καταμανθάνοντες λέγουσιν.* Über die Bedeutung des Verbums vgl. noch Zahn, Glbr. 69 Anm. 85.

Gegenüber der in Galatien von Aufwieglern verbreiteten Aussage, Paulus schließe sich noch an Fleisch und Blut d. h. an die aus dem Gesetze an, hatte der Apostel zunächst einwenden können, daß er ja nach seiner Bekehrung, obwohl in Jerusalem seine Mitapostel waren, gleichwohl längere Zeit nicht dorthin gegangen war, vielmehr sich in Arabien und Damaskus aufgehalten habe. Drei Jahre nach der Bekehrung ging er nun allerdings, wie wir aus 1, 18 erfahren, nach Jerusalem. Aber er tat es nicht, um sich noch an Fleisch und Blut anzuschließen. Lebte er ja nach dem, was er in 1, 18 ff. erzählt, dortselbst in Zurückgezogenheit. Während seines fünfzehntägigen Aufenthaltes blieb er bei Kephas. Verkehr mit Fleisch und Blut hatte er so wenig, daß er nicht einmal mit seinen Mitaposteln, ausgenommen Kephas und Jakobus, den Bruder des Herrn[1]), zusammenkam. Als die fünfzehn Tage vorüber waren, blieb er nicht etwa in der Nähe von Jerusalem, im Judenlande. Nein, er zog fort von Fleisch und Blut und begab sich in die Gegenden Syriens und Ciliciens. Um nun seine Abgeschlossenheit von Fleisch und Blut während jenes fünfzehntägigen Aufenthaltes in der Hauptstadt noch nachdrücklichst zu betonen, erklärt er durch 1, 22 und 23, daß damals, als er Jerusalem verlassen und sich in die erwähnten Gebiete begeben hatte, von allen Christengemeinden in Judäa keine einzige ihn persönlich kennengelernt hatte, bzw. mit ihm in Berührung gekommen war.

Die Worte *ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ* werden allerdings vielfach nicht mehr auf die in V. 18 erwähnte Anwesenheit des Apostels in Jerusalem bezogen. Man läßt gern mit V. 21 einen neuen Abschnitt beginnen. Weber z. B. gibt in Abf. 184 den VV. 21—24 die Überschrift: „Apostolische Tätigkeit des Paulus in Syrien und Cilicien zwischen dem ersten und zweiten Jerusalembesuch". Er verwirft es entschieden, daß die Aussage in V. 22 über das Unbekanntsein bei den christlichen Gemeinden Judäas noch für die Zeit des Aufenthaltes in Jerusalem gelte. Belser schreibt Selbstverteidig. 41: „Und wie es notwendig war, über Zweck und Charakter des ersten Besuches in Jerusalem Licht zu verbreiten, so mußte eine etwas später er-

---

1) Über die Identität mit dem Apostel Jakobus dem Jüngeren, dem Sohn des Alphäus, vgl. M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser 6 ff. (Bibl. Studien X, 1—3, 1905), Fr. Maier, Der Judasbrief 176 ff. (Bibl. Studien XI, 1—2, 1906); ders. in: Bibl. Zeitschr. IV (1906) 181 ff

folgte Missionstätigkeit in Syrien und Cilicien, unter allen Umständen in Syrien, in unserem Briefe berührt werden. Denn eine solche brachte den Apostel in die Nähe wenn auch nicht eben von Jerusalem, so doch von Palästina überhaupt; eine solche konnte demnach auch gegen den Apostel benützt werden, als ob damals wenigstens eine Beziehung zu den Christen in Palästina oder zu den Altaposteln und eine Belehrung durch sie stattgefunden habe." Derselbe 44: „An unserer Stelle nun (1, 21f.) hat der Apostel die ganze Zeit seiner Wirksamkeit in Syrien-Cilicien im Auge von seinem Weggange aus Jerusalem im Jahre 39 bis zu seiner Ankunft daselbst im Jahre 51"[1]). Doch Paulus spricht nicht von einer Missionstätigkeit in den genannten Ländern, er berichtet nur von seinem Kommen nach Syrien und Cilicien. Und die periphrastischen Imperfekta *ἤμην ἀγνοούμενος* (22), *ἀκούοντες ἦσαν* (23) können sich nur auf das Verhältnis der judäischen Gemeinden zu Paulus z. Z. seines Fortganges von Jerusalem und seines Kommens in jene Länder beziehen[2]).

Um also zu zeigen, daß er während des fünfzehntägigen Beisammenseins mit Kephas in Zurückgezogenheit gelebt, sich nicht an Fleisch und Blut angeschlossen habe, erklärt der Apostel, die Christengemeinden in Judäa hätten nur von ihm gehört, persönlich aber mit ihm keine Bekanntschaft gemacht. Natürlich darf man nicht — wie Reithmayr, Cornely, Sieffert, Zahn u. a. wollen — von diesen Christengemeinden Judäas die Gemeinde Jerusalems ausschließen; denn erstens gehört sie dazu und zweitens würde andernfalls das erwähnte Unbekanntsein nichts beweisen. Mit Recht bemerkt D. Völter, Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe[3]) 127 f.: Es wird die „Versicherung, daß Paulus ... den Gemeinden Judäas unbekannt sei, nur dann recht verständlich, wenn man unter den Gemeinden Judäas diejenige von Jerusalem mit einbegriffen denkt. Denn nimmt man sie aus, so ist das nicht bloß gegen den Wortlaut, sondern die ganze Versicherung verliert auch ihre Bedeutung." Denn was hilft es dem Apostel, wenn er seinen Feinden gegenüber wohl sagen kann, er habe nicht mit den judenchristlichen Gemeinden auf dem Lande verkehrt, wenn er aber

[1]) Vgl. J. Belser, Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg 1905, 451; Cornely, Ep. ad Gal. 414 f.

[2]) Vgl. Zahn, Glbr. 73; Steinmann, Abf. 31 f.

[3]) Tübingen 1890.

zugleich zugeben muß, daß ein Verkehr mit der Gemeinde in Jerusalem statt hatte? Dann hat er ja soviel wie nichts bewiesen, mag man nun behaupten, Paulus habe seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu verteidigen oder mag man die Anschauung vertreten, er wolle nachweisen, daß er, seitdem er mit dem Heidenevangelium beauftragt worden ist, mit den Judenchristen als solchen nicht mehr Gemeinschaft gepflegt habe[1]).

Wenn man berücksichtigt, was Paulus will, kann man sowenig wie aus dem Verbleiben bei Kephas aus dem erwähnten Unbekanntsein — etwa mit Holsten, Hilgenfeld, Weizsäcker u. a. — schließen, daß der Apostel in Jerusalem im Hause des Petrus sich ganz und gar abgeschlossen habe. Schon die Worte 1, 18 „Ich verblieb bei ihm fünfzehn Tage", besonders aber die Erklärung 1, 22 sind die verneinende Antwort auf die gegnerische Behauptung, Paulus sei in Jerusalem mit Fleisch und Blut zusammengekommen aus ererbter Hochschätzung des Gesetzes. Paulus kann also gar wohl, wie Apg 9, 29 berichtet, mit den Hellenisten in Jerusalem disputiert haben, er mag hier auch mit gar manchem Judenchristen während des zweiwöchigen Aufenthaltes zufällig in Berührung gekommen sein, er kann ferner ganz gut, wie Apg 9, 30 erzählt, von den „Brüdern" nach Cäsarea geleitet worden sein. Nur mit der judenchristlichen Gemeinde als solcher hatte er keinen Verkehr, er trat nicht als Prediger judenchristlicher Ideen auf und pflegte, ihre Versammlungen meidend, nicht mit ihnen in jüdischen Sitten und Gebräuchen Gemeinschaft[2]).

---

[1]) A. Steinmann, Pauli ‚Lehr- und Übungsjahre' (Der Katholik, 4. Folge, 5. Bd. 1910), behauptet, daß Paulus mit der Gemeinde in Jerusalem verkehrt hat und irgendwelche geheime Belehrung daselbst bestreitet. „Die Öffentlichkeit, in der Paulus bei seinem ersten Jerusalembesuch gewirkt hat, entzieht dem Gerede seiner Feinde von irgendwelcher heimlicher Belehrung allen Grund und Boden. In der breitesten Öffentlichkeit ist Paulus in Jerusalem aufgetreten, hat sich als Jünger Jesu bekannt, und so verstehen wir es, daß die Kunde davon, selbst als er nicht mehr innerhalb der Mauern der heiligen Stadt weilte, wie ein Lauffeuer weitereilte, zu den Gemeinden Judäas drang und ihnen ein aufrichtiges ‚Gott sei Dank' entlockte."

[2]) Mehrere Erklärer nehmen an, Paulus sei nicht nur bei seiner ersten Reise nach Jerusalem mit den dortigen Christen nicht in Berührung gekommen sondern dieselben hätten ihn überhaupt gar nicht gekannt. Da nun aber Paulus, als er noch die Kirche aufs heftigste verfolgte, den Christen der jüdischen Hauptstadt sehr wohl bekannt war, so müssen jene Erklärer zu der sehr gewagten Behauptung Zuflucht nehmen, die Gemeinde in Jerusalem, von

In 1, 24, zum Schlusse seiner Verteidigung wegen der ersten Reise nach Jerusalem, schreibt Paulus: „Und sie priesen in mir Gott." Dieses Sätzchen ist eine glänzende, mächtige Verteidigungswaffe in der Hand des Apostels gegenüber seinen Feinden. Was Paulus damit den Galatern gegenüber sagen wollte, verstehen wir, wenn wir bedenken, daß man in Galatien Paulus trotz seines Heidenevangeliums noch als jüdischen Gesetzesmenschen auszugeben suchte und daß der jüdische Gesetzesmensch nicht nur an seiner Anhänglichkeit an Fleisch und Blut, sondern ganz besonders auch an der äußeren Hochachtung zu erkennen war, die ihm von seiten seiner Landsleute zuteil wurde. Wenn der Apostel erklärt, er sei, obwohl er in Judäa gewesen war, doch den jüdischen Christengemeinden persönlich unbekannt geblieben, und dann noch beifügt, seine Landsleute hätten, sofern sie von ihm gehört hatten, Gott in ihm gepriesen, dann will er den Galatern eben sagen: „Man kann mich nicht mehr als Gesetzesmenschen ausgeben; denn einerseits habe ich mich nicht mehr an Fleisch und Blut angeschlossen, obwohl ich dazu in Judäa Gelegenheit genug gehabt hätte, anderseits haben meine Landsleute, sofern sie über mich Kunde erhalten haben, nicht mehr wegen meiner Nationalität mit Hochachtung von mir gesprochen. Gott lobten sie in mir, nicht aber nach Judenart die Beschneidung an meinem Fleische" [1]). Die Judenchristen in Judäa, welche wohl von den judaistischen Aufwieglern in Galatien als Zeugen für ihre Sache angerufen worden waren, kann Paulus als Zeugen für sich selbst, ja als Zeugen einer wahrhaft göttlichen Sache auftreten lassen.

Mit V. 24 hat der Schriftsteller seine Verteidigung bezüglich des ersten Aufenthaltes in Jerusalem nach seiner Bekehrung beendet. Er hat gezeigt, daß sein Besuch in der jüdischen Hauptstadt nicht aus jüdischem bzw. judenchristlichem Interesse erfolgt war.

In V. 20 hat der Schriftsteller den historischen Bericht kurz mit der eidlichen Versicherung unterbrochen: „Was ich euch aber

---

der 1, 22 die Rede ist, habe „fast durchgängig aus neugewonnenen Gläubigen bestanden, die den Paulus nicht einmal als Verfolger gesehen hatten" (C. Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle 1893, 163).

1) Die jüdischen Christengemeinden machten es also nicht wie die Judaisten in Galatien, welche das Fleisch am Menschen hochschätzten; vgl. Gal 6, 13: „Sie wollen eure Beschneidung, damit sie sich eures Fleisches rühmen können."

schreibe: bei Gott, ich lüge nicht!" Daß Paulus sich veranlaßt sieht, die Vermutung zurückzuweisen, er würde lügen, kann uns nicht auffallen. Wurde ihm ja doch der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit oder Doppelzüngigkeit gemacht, sofern man behauptete, er verkünde ein doppeltes Evangelium, predige bald so, bald anders. Was nun Paulus eidlich versichert, ist nicht wie manche glauben [1]), speziell seine zuvor aufgestellte Behauptung, er habe den Kephas besucht und habe außer Jakobus keinen andern Apostel gesehen. Er will die Wahrheit all dessen betonen, was er über seine Stellung zu den Altaposteln, überhaupt über seine Beziehung zu seinen Landsleuten berichtet.

Wenden wir uns nun noch der gewöhnlichen Anschauung zu, wonach Paulus beabsichtigte, seine Selbständigkeit als Apostel zu begründen, also zu beweisen, daß er von Menschen, bzw. den Altaposteln nicht belehrt oder bestätigt worden ist. Nach R. A. Lipsius [2]), Sieffert, Steinmann Abf. 29, Zahn wird durch die Tatsache, daß Paulus nur fünfzehn Tage bei Kephas geblieben ist, jener Beweis erbracht. Aber in fünfzehn Tagen läßt sich doch einem erwachsenen Manne, der im religiösen Leben schon seine Erfahrungen gemacht hat und bei dem ein guter Wille vorausgesetzt werden muß, wahrlich genug zur dauernden Belehrung auch über wesentliche Fragen des Evangeliums mitteilen. Zur Bestätigung und Anerkennung aber genügte eine noch viel kürzere Zeit [3]). C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien [4]) S. 50 sucht sich nun aus der Verlegenheit dadurch zu helfen, daß er annimmt, der Schriftsteller wende sich in 1, 18. 19 gegen die Behauptung, vom Apostelkollegium als solchem, also in seiner Gesamtheit, belehrt und bestätigt worden zu sein. Aber mit der Zurückweisung dieser Behauptung ist ja noch nichts zu dem Beweise beigetragen, den Paulus auch nach Watkins mit 1, 13—24 geben will, daß nämlich der Apostel sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe. Wenn der Zweck der VV. 1, 13 ff. wäre, zu zeigen, daß Paulus nicht von Menschen, bzw.

---

[1]) Vgl. Meßmer, Erklärung des Briefes an die Galater, Brixen und Linz 1862, 37; Bisping, Glbr. 189; Sieffert, Glbr. 71; Zahn schreibt in Glbr. 72: „Die Auffälligkeit der Behauptung, daß Paulus nur mit Petrus und Jakobus zusammengekommen sei, und zugleich der scharfe Gegensatz zu der gegnerischen Darstellung habe die eidliche Beteuerung veranlaßt."

[2]) Im Handkommentar zum NT II 2 (1892).

[3]) Vgl. Weber, Abf. 176. [4]) Tübingen 1913.

den Altaposteln belehrt sein könne, dann würden ferner die Schlußworte „Sie priesen in mir Gott“ zu einem überflüssigen, bedeutungslosen Anhängsel [1]).

Jenen, welche in 1, 13—24 eine Darlegung des 1, 12 ausgesprochenen Gedankens sehen, daß Paulus sein Evangelium nur durch göttliche Offenbarung erhalten habe, sei noch die Frage vorgelegt: Warum denn erzählt in diesem Falle der Apostel nicht auch von jener Offenbarung Gottes, welche nach Apg 22, 17 ff. ihm bei seinem erstmaligen Besuche Jerusalems im Tempel zuteil geworden ist und auf Grund deren er die hl. Stadt sofort wieder verlassen hat?

Weber bestreitet in Abf. 183 f. zwar, daß der Apostel in 1, 21 ff. sich gegen den Satz verteidige, er sei von Menschen im Christentum belehrt worden. Er sieht den Zweck dieser Verse in dem Nachweis, daß die Verkündigung des Heidenevangeliums durch Paulus von den judenchristlichen Gemeinden nicht beanstandet worden ist, daß diese nicht, wie die Judaisten in Galatien ausgegeben hätten, die heidnischen Christusgläubigen als minderwertige Mitglieder des Messiasreiches angesehen hätten. Doch wenn der Apostel diesen Nachweis erbringen soll, dann wird 1, 22 vollständig überflüssig und bedeutungslos. Denn die Tatsache des persönlichen Unbekanntseins trägt nichts bei zur Widerlegung der erwähnten gegnerischen Behauptung. Ferner müßte, wenn Paulus den von Weber angegebenen Zweck verfolgen wollte, V. 23 lauten: *ἀκούοντες ἦσαν, ὅτι εὐαγγελίζεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν* [2]).

3. Die Zusammenkunft mit den Säulenaposteln in Jerusalem 2, 1—10.

2, 1: „Sodann während 14 Jahre ging ich wieder hinauf nach Jerusalem (und zwar) mit Barnabas und nahm sogar den Titus mit.“

Mit *ἔπειτα* schließt Paulus an den Bericht an, daß er nach dem fünfzehntägigen Aufenthalt zu Jerusalem in die Gegenden von Syrien und Cilicien gezogen sei. Das Ereignis, das nun erwähnt

[1]) A. Steinmann, Die Apostelgeschichte, Berlin 1912, 73 sieht in V. 24 ein „allgemeines Aufatmen“ der jüdischen Christengemeinden auf dem Lande, das die Folge gewesen sei von der zu ihnen gedrungenen Fama: Paulus ist Christ.

[2]) statt: *εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει.*

wird, ist wiederum ein Besuch der hl. Stadt. Ob es der zweite Besuch nach der Bekehrung des Apostels war oder ein späterer, ist nicht gesagt. Paulus erklärt nur, daß er wiederum *(πάλιν)* [1]) nach Jerusalem ging. Diese Reise hat zunächst etwas Eigenartiges an sich infolge der Begleitung des Apostels: nicht nur Barnabas ist bei ihm, sondern, was als besonders wichtig durch die Form *συνπαραλαβὼν καί* hervorgehoben wird, sogar auch Titus, der Heidenchrist ist (2, 3). Der Meinung, als würde er Jerusalem aus nationalem Interesse aufsuchen, um nämlich „Fleisch und Blut" noch anzuhangen, für das jüdische Gesetz noch zu arbeiten, tritt Paulus gut gerade mit dieser Bemerkung entgegen, daß er sich zum Begleiter für seine Reise einen Heidenchristen erwählt hat. Durch die Zeitbestimmung *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* ist angezeigt, daß der Schriftsteller nun ein Ereignis erwähnen will, das in die vierzehn Jahre fiel, welche von seiner Abreise nach Syrien-Cilicien bis zur Gegenwart, da er den Brief schreibt, verflossen sind. Diese genaue Zeitbestimmung ist verständlich, wenn wir wieder den Zweck des Briefes im Auge behalten. Paulus hat gegenüber der über ihn verbreiteten Anschauung, daß er nach seiner Bekehrung immer noch ein jüdisch gefärbtes Evangelium verkünde, Stellung zu nehmen. Über die ersten drei Jahre nach seiner Bekehrung und über den auf diese drei Jahre folgenden fünfzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem hat er bereits Rechenschaft gegeben. Nun aber erzählten natürlich die jüdischen Verführer in Galatien, daß Paulus auch während der ganzen übrigen Zeit von vierzehn Jahren noch wiederholt Anlaß genommen habe, ein judenchristliches Evangelium zu predigen. Darum spricht der Schriftsteller noch ausdrücklich von diesen vierzehn Jahren und gibt auch über diese Zeit noch Aufschluß, indem er als besonders charakteristisch und beweiskräftig aus ihr das Zusammentreffen mit den Säulenaposteln (2, 1—10) hervorhebt.

Diese Zeitangabe wird aber fast ganz allgemein anders übersetzt und gedeutet. *διά* wird in der Regel wie *μετά* c. Acc. mit „nach" übersetzt. Doch *διά* c. Gen. drückt, wenn es zur Zeitangabe dient, in der Regel die Zeit aus, während welcher etwas

---

[1]) *πάλιν* fehlt bei Irenäus (adv. haer. III 13, 3), Chrysostomus (z. St.) und in der koptischen Übersetzung. — Manche schließen aus *πάλιν*, daß Paulus in 2, 1 ff. von der zweiten Jerusalemreise (Apg 11, 30) sprechen wolle. Vgl. u. a. Weber, Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein südgalatischen Theorie, Ravensburg 1900, 59.

geschieht, und wird von Paulus nie im Sinne von „nach“ gebraucht. Hätte der Apostel sagen wollen, daß er nach vierzehn Jahren wieder nach Jerusalem ging, dann hätte er entsprechend der Wendung 1, 18 *ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη* geschrieben: *ἔπειτα μετὰ δεκατέσσαρα ἔτη* [1]). Hauptsächlich deswegen, weil man die Absicht des Paulus nicht richtig erkannt hat, scheint man zur ungewöhnlicheren Bedeutung von *διά* Zuflucht genommen zu haben [2]).

Viele beginnen die Zählung der vierzehn Jahre mit der Bekehrung des Apostels [3]). Allein, daß dieser terminus a quo unrichtig ist, ergibt die Bedeutung von *ἔπειτα* in 2, 1, womit die fragliche Zeitangabe verbunden ist. Dieses *ἔπειτα* kann nur auf die Abreise des Apostels von Jerusalem nach Syrien-Cilicien bezogen werden. In 1, 18 wird zwar mit *ἔπειτα* an die Bekehrung angeschlossen; aber in 1, 21 fügt der Verfasser mit *ἔπειτα* seine Erzählung über die Abreise nach Syrien-Cilicien an das unmittelbar Vorhergehende, den fünzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem, an. Wenn er nun gleich darauf seine Erzählung wieder mit *ἔπειτα* fortsetzt, so ist doch das Nächstliegende, daß er, wie er es soeben getan hat, auch jetzt wieder an das unmittelbar Vorhergehende anschließt. Richtet aber der Schriftsteller gleich zu Beginn des Verses 2, 1 die Aufmerksamkeit auf den Zeitpunkt, da er von Jerusalem nach Syrien zog, so wird er in der auf *ἔπειτα* sofort folgenden Zeitangabe *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* doch wohl nur von dem Zeitpunkt ausgehen, auf welchen er soeben das Augenmerk des Lesers gelenkt hat. Die Berechnung der vierzehn Jahre kann also nur mit dem Abschluß des fünfzehntägigen Aufenthaltes in Jerusalem begonnen werden.

---

1) F. S. Gutjahr, Die Briefe des hl. Apostels Paulus I [1] (Graz 1904) schreibt zwar: „*διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* heißt also: im Verlauf, während des Zeitraums von 14 Jahren.“ Jedoch fährt er gleich darauf fort: „Der terminus ad quem ist selbstverständlich die hier beschriebene Reise. Die Meinung Webers, daß nach der angegebenen Bedeutung von *διά* dieser terminus die Abfassung des Briefes sein müßte, teile ich nicht.“

2) Schaefer, Glbr. 227, Anm. 2: „Hier an dieser Stelle aber wäre die Zeitangabe zwecklos, wenn sie besagen sollte ‚während vierzehn Jahre‘.“

3) Z. B. Schaefer, Glbr.; Belser, Selbstverteidig.; F. Maier, Die Briefe Pauli, Münster 1909, 17. Dagegen beginnen mit der Reise nach Syrien-Cilicien die Zählung u. a. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I [2] (Berlin 1902) 143; Sieffert, Glbr.; Zahn, Glbr.; G. Hoenicke, Die Chronologie des Apostels Paulus, Leipzig 1903, 51; C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken I (Gießen 1904) 40. 216.

2, 2a: „Ich ging aber hinauf gemäß einer Offenbarung.“

Viele Exegeten wie Cornely Ep. ad Gal. 422, Schaefer Glbr. 231f., Lietzmann, Glbr. 233 erklären zu diesem Verse, Paulus hätte nie, wenn nicht göttliche Offenbarung es gewollt hätte, sein Heidenevangelium von den Altaposteln in Jerusalem bestätigen lassen. Um sich klarzumachen, warum er denn nur durch göttliche Offenbarung sich dazu herbeilassen wollte, werden verschiedene Hypothesen aufgestellt. Nach Sieffert 85 soll durch die Bemerkung, daß die Jerusalemreise auf Grund einer Offenbarung erfolgte, vor allem die Meinung ausgeschlossen werden, es sei die Reise „auf Grund einer von Jerusalem ausgegangenen Aufforderung zur Rechtfertigung seines Wirkens erfolgt“. Belser, Selbstverteidg. 54 läßt den Apostel in 2, 2a sagen: „Die Forderung der Judaisten, welche in ihrem Streite mit mir nach Jerusalem appellierten und die antiochenische Gemeinde zu dem Beschluß einer Abordnung trieben, war für mich nicht maßgebend, sondern der Wille Gottes.“ Nach Weber, Abf. 191f. hat es Paulus aus eigenem Antrieb nicht gewagt, die praktische Frage zu entscheiden, ob er durch einen Gang nach Jerusalem „eine offene Aussprache der Meinungen und eine Stellungnahme der Mutterkirche zur heidenchristlichen Freiheit“ veranlassen solle[1]).

Doch all diese Hypothesen können wir uns ersparen. Um 2, 2a zu verstehen, brauchen wir nicht erst die nach Jerusalem appellierenden, streitsüchtigen Judaisten in Antiochien zu Hilfe zu rufen, brauchen auch nicht eine an Paulus von Jerusalem aus gerichtete Aufforderung zur Rechtfertigung zu konstruieren, müssen auch nicht erst den Satz aufstellen, Paulus habe wegen Stellungnahme der Mutterkirche zur heidenchristlichen Frage gezögert, nach Jerusalem zu kommen. Wir brauchen keine neuen Gedanken zu Hilfe zu nehmen, um zu verstehen, warum Paulus auf die Offenbarung Gottes als Anlaß seiner Jerusalemreise hinweist. 2, 2a erklärt sich einfach aus dem Satz, den wir bereits als Thema der bisherigen Ausführung erkannt haben, nämlich aus der gegen die Judaisten in Galatien gerichteten Erklärung: *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.* Der Schriftsteller hat die Aufgabe darzutun, daß er keine jüdisch-nationalen Verbindlichkeiten mehr kennt. Eine Je-

1) Cramer vermochte sich 2, 2a überhaupt nicht zu erklären und strich es kurzweg (Nieuwe Bijdragen op het Gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte 1890, 53. 62f.).

rusalemreise eines geborenen Juden läßt aber in der Regel gerade jüdisches Interesse vermuten. Diese Vermutung nun schließt Paulus eben durch die Erklärung „Ich ging aber hinauf gemäß einer Offenbarung" aus. Diese ist die Antwort auf die gegnerische Behauptung, daß er immer noch das Bedürfnis habe, „Fleisch und Blut" aufzusuchen.

2, 2b: „Und ich legte ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkünde, besonders aber den Angesehenen, damit ich nicht etwa ins Leere laufe oder gelaufen wäre."

Die Vorlage des Heidenevangeliums ist der Zweck der Reise nach Jerusalem gewesen. Auch der Zweck, der den hl. Paulus in die jüdische Hauptstadt führte, widerlegt den Satz der Gegner, daß er gelegentlich sich noch an das Judentum halte, d. h. noch ein judenchristliches Evangelium verkünde. Die Aufwiegler in Galatien hatten etwa gesagt: „Paulus wechselt je nach Bedürfnis sein Evangelium, unter den Heiden predigt er das Heidenevangelium, aber wenn er bei seinen Landsleuten in Jerusalem ist, ein jüdisches Evangelium." Solche Erklärung nun kann der Apostel zurückweisen unter Hinweis auf die Tatsache, daß er beim erwähnten Besuche Jerusalems nichts anderes bezweckte, als seinen Landsleuten, speziell den Aposteln, sein Heidenevangelium vorzulegen. Nicht um Fleisch und Blut zu dienen, sondern gerade im Interesse seines Berufes als Heidenevangelist ging er nach Jerusalem. Er wollte in Verbindung stehen mit den Altaposteln, mit dem Felsen, auf den Christus seine Kirche gestellt hatte, er wollte keineswegs selbständig und unabhängig von den Aposteln in Jerusalem bleiben, aber nur deshalb, „um nicht ins Leere zu laufen", d. h. um mit Erfolg für das vorgelegte Heidenevangelium zu arbeiten [1]).

Wenn Paulus die Altapostel, denen er in Jerusalem sein Evangelium vorlegte, als *οἱ δοκοῦντες*, d. i. die Angesehenen, die Autoritäten bezeichnet, so will er sagen, daß er sie nicht als seine

---

[1]) Diejenigen, welche behaupten, die Heidenchristen mit Paulus an der Spitze hätten neben den von Petrus geleiteten Judenchristen in der alten Christenheit eine eigene Kirche gebildet, werden gerade durch Gal 2, 1 und 2 lügengestraft. Nicht nur die göttliche Offenbarung verlangte Anschluß an Petrus und sein Kollegium, sondern es war, wie Paulus selbst hervorhebt, dieser Anschluß auch gerade im Interesse einer erfolgreichen Wirksamkeit unter den Heidenchristen geboten.

Landsleute, als solche, die von gleichem Fleisch und Blut sind, aufgesucht habe, sondern als die, welche für sein neues Leben in Christus und für seinen Lebensberuf Bedeutung hatten. Diese Erklärung wird nicht nur dadurch gefordert, daß Paulus beabsichtigte, jedes judenfreundliche Bestreben bei seinem Besuche Jerusalems und der Apostel in Abrede zu stellen; sie wird auch durch 2, 6 bestätigt, wo Paulus die Altapostel wiederum als *οἱ δοκοῦντες* bezeichnet und sie als solche ausdrücklich in Gegensatz zu dem stellte, was sie früher waren, d. h. in Gegensatz zu der Zeit, da sie noch ganz dem Judentum angehörten [1]).

Paulus hat durch die Erklärung in 2, 1 und 2, daß göttliche Offenbarung der Anlaß und die Vorlage des Heidenevangeliums der Zweck seiner Reise nach Jerusalem war, und daß er auf seinem Gange dahin einen Heidenchristen zum Begleiter nahm, den Vorwurf zurückgewiesen, er würde, wenn er zu den Juden gehe, es tun, um wiederum mit seinen Landsleuten nach jüdischer Sitte Gemeinschaft zu pflegen. Nun hat er noch nachzuweisen, daß auch die Judenchristen, welche er in Jerusalem aufsuchte, ihrerseits nicht an solche Gemeinschaft mit ihm dachten, daß sie sowenig wie die in 1, 22—24 erwähnten judenchristlichen Gemeinden von ihm verlangten, er habe sich noch als Landsmann zu benehmen. Diesen Nachweis gibt er in 2, 3—10, indem er zuerst in 3—5 von der judenchristlichen Gemeinde im allgemeinen, dann in 6—10 speziell von den Altaposteln in Jerusalem zeigt, daß sie solche Gemeinschaft nicht verlangt haben.

2, 3: „Aber anderseits wurde Titus, der Grieche, der doch bei mir war, nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen“ [2]).

Ἀλλά deutet an, daß wiederum ein Beweis gegen die Behauptung der Feinde Pauli folgt. *Οὐδέ* reiht die nun folgenden Erklärungen den Bemerkungen 2, 1 und 2 an die Seite und zeigt, daß das, was schon hier widerlegt worden war, nun noch von

---

[1]) Daß die Worte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* so zu verstehen sind, wird unter Berücksichtigung anderer Auffassungen unten dargetan werden. — Nicht ausgeschlossen ist, daß schon die Gegner des Paulus den Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* gebraucht haben. Wegen der mehrfachen Wiederkehr desselben in den nächsten Versen liegt die Vermutung nahe. — Reithmayr, Gutjahr u. a. verstehen unter den *δοκοῦντες* nicht nur die Apostel, sondern auch die Presbyter Jerusalems (vgl. Apg 15, 4).

[2]) *Ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι.*

anderer Seite als unrichtig dargetan werden soll [1]). Diejenigen, welche die Beschneidung nicht fordern, sind die Judenchristen der Stadt, nicht aber etwa nur die Apostel; von diesen allein spricht Paulus erst von V. 6 ab, wo er sie durch das überleitende *δέ* in Gegensatz zu der zuvor gedachten judenchristlichen Gemeinde und den unter ihr lebenden falschen Brüdern stellt. Der Beisatz zu Titus *ὁ σὺν ἐμοί* hat seinen Grund darin, daß es sich ja eigentlich nicht um Titus an und für sich handelte, sondern zunächst und vor allem um die Frage, wie sich die jerusalemische Gemeinde zu Paulus selbst verhielt. Während der Apostel die Behauptung, daß im Verkehr zwischen ihm und den judenchristlichen Gemeinden noch die jüdische Lebensart besonders betont werde, in 1, 24, wie gezeigt wurde, mit den Worten „sie lobten in mir Gott" zurückgewiesen hat, kann er nun jener Behauptung entgegentreten mit der Erklärung, daß die Judenchristen in Jerusalem von seinem unbeschnittenen Freunde und Reisebegleiter Titus die Beschneidung nicht verlangten [2]).

---

1) Man glaubt in der Regel, durch *οὐδέ* sei Titus der Gesamtheit der Heidenchristen gegenübergestellt. Zahn, Glbr. 83: „Die Einführung des Namens Titus durch *οὐδέ* zeigt, daß noch viel weniger andere Griechen und überhaupt Nichtjuden bei Gelegenheit oder infolge der Verhandlungen zu Jerusalem zur Annahme der Beschneidung gezwungen wurden." Vgl. u. a. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, 1886, 160; Holsten, Ev. d. Pl. I 18. — Lipsius (z. St.) u. a. schließen aus *οὐδέ* auf einen Vermittlungsantrag. Sie nehmen nämlich Streitverhandlungen in Jerusalem an und behaupten, daß zunächst die Beschneidung aller heidnischen Gläubigen, dann aber zur Vermittlung wenigstens die Beschneidung des Titus als des Apostels Gehilfen gefordert worden war. 2, 3 berichte nun, daß selbst der Vermittlungsantrag nicht durchgeführt werden konnte.

2) Belser, Selbstverteidig. 62 erklärt: „Die Worte *ὁ σὺν ἐμοί*, *Ἕλλην ὤν* gehören eng zusammen: Der, obschon er ein Heide war, doch mich begleitete und fortwährend an meiner Seite stand." Ebenso Sieffert, Glbr. 94, der bemerkt: „Paulus ist sich nämlich der Kühnheit, ja des Trotzbietens bewußt, das darin gelegen hatte, den unbeschnittenen Hellenen mit sich auf das Konzil nach Jerusalem, den Sitz des Judaismus, in die judenchristliche Muttergemeinde, zu nehmen." Aber schon in 2, 1 hat der Apostel durch die Worte *συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον* zum Ausdruck gebracht, daß er nicht nach Jerusalem ging, um das jüdische Gesetz zu berücksichtigen. In 2, 3 dagegen ist der Gedanke der, daß anderseits auch die wahre Christengemeinde in Jerusalem nicht an eine Berücksichtigung des jüdischen Gesetzes im Verkehr mit Paulus und seiner Reisegesellschaft dachte. Es ist also zu übersetzen: „Titus, der Grieche, . . . wurde nicht gezwungen . . ."

2, 4: *„Aber wegen der eingeschlichenen*[1]*) falschen Brüder, die da eingeschlichen waren, unsere Freiheit, welche wir in Christus Jesus haben, zu belauern, damit sie uns knechteten, (hätte ich tun müssen, was man mir fälschlich nachsagt; allein)*

5: *„nicht einmal auf eine Stunde haben wir ihnen durch die (verlangte) Unterordnung nachgegeben, auf daß die Freiheit des Evangeliums bei euch bleibe."*

Diese Worte wurden dadurch veranlaßt, daß die Gemeinde, von der Paulus soeben in 2, 2 und 3 sprach, und die ihm soeben Zeuge sein mußte, keine einheitliche Größe war. Es war eine Partei in ihr, welche der Apostel nicht in gleicher Weise wie die übrige Gemeinde als Zeuge dafür anrufen konnte, daß die Judenchristen im Verkehr mit ihm nicht Gewicht auf Einhaltung jüdischer Sitte legten.

Diejenigen, von welchen hier die Rede ist, sind als „falsche Brüder" bezeichnet. Paulus anerkennt sie also nicht als Brüder, d. i. nicht als solche, welche ebenso wie die wahren Brüder in der fraglichen Angelegenheit in Betracht kommen können. Des Apostels Gegner in Galatien werden sich auf dieselben als gewichtige Zeugen gestützt haben. Paulus aber bestreitet, daß sie dies sein können, indem er sie eben falsche Brüder nennt. Daß sie nun diese Bezeichnung verdienen, beweist er, indem er sie als „eingeschlichene" Brüder erklärt[2]). Das Recht, sie als solche anzusehen, wird damit begründet, daß sie an Stelle der christlichen Freiheit die Knechtschaft setzen wollen[3]).

---

1) Eigentlich: nebenher, heimlich eingeführt.

2) *παρείσακτοι* dient zur Erklärung von *ψευδάδελφοι*. Es liegt also kein Pleonasmus vor, wie Dalmer, Der Brief Pauli an die Galater, Gütersloh 1897, für den Fall annimmt, daß *παρείσακτοι* ganz allgemein die in die Christenheit Eingedrungenen bezeichne. Weber, Abf. 199 meint, Paulus nenne die Leute, von welchen er da spreche, falsche Brüder „nach ihrer Stellung zur christlichen Kirche überhaupt, ‚nebeneingedrungene' wohl nach ihrer Stellung zur antiochenischen Kirche". Ebenso u. a. Reithmayr, Belser.

3) Daß die falschen Brüder als „eingeschlichene" zu bezeichnen sind, wird im folgenden Relativsatz noch einmal angedeutet durch das Verbum *παρεισῆλθον* und zwar zu eben dem Zwecke, um die Bezeichnung *παρείσακτοι* nun durch den zunächst folgenden Inf. *κατασκοπῆσαι* und den weiter folgenden Finalsatz *ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν* zu begründen. *Παρεισῆλθον* ist also nach *παρείσακτοι*, auch wenn da wie dort in gleicher Weise an das Einschleichen in die christliche Kirche überhaupt gedacht werden muß, nicht, wie Sieffert, Glbr. 102 glaubt, als lästige Tautologie anzusehen. Diese „Tautologie" will

Was will nun aber Paulus von diesen falschen Brüdern aussagen? Die Erklärungsversuche sind äußerst mannigfaltig.

Vielfach wird V. 4 als Ergänzung und Erläuterung zu V. 3 angesehen, das Verbum dieses Verses mit seiner Negation auch noch zu jenem bezogen und also übersetzt: „Titus wurde nicht gezwungen zur Beschneidung und zwar wurde er wegen der eingeschlichenen falschen Brüder nicht gezwungen“ [1]. Aber wenn das der Sinn von V. 4 sein sollte, dann müßte im Texte ausdrücklich aus V. 3 das Verbum mit seiner Negation wiederholt sein. Es dürfte kaum nachgewiesen werden können, das *δέ* nach einem negativen Satze als erläuternde Partikel gefaßt wird [2].

Manche wiederum nehmen *δέ* in adversativem Sinne und ergänzen in V. 4 nur *περιετμήθη*. Sie lassen also den Apostel sagen: „Titus wurde zwar nicht zur Beschneidung gezwungen, aber um der falschen Brüder willen wurde er dennoch beschnitten“ [3]. Jedoch ist diese Ergänzung willkürlich, weil durch nichts begründet; auch ist sie sprachlich unnatürlich. Ferner wäre wohl eine Nachgiebigkeit des Apostels gegenüber den Judenchristen, welche zu

---

Sieffert dadurch vermeiden, daß er unter *παρείσακτοι* die falschen Brüder versteht, sofern sie in die Christengemeinde überhaupt eingeschlichen sind, daß er aber sodann bei den Worten *οἵτινες παρεισῆλθον* an diese falschen Brüder denkt, sofern sie in die Gemeinde von Antiochien unrechtmäßig eingetreten seien. *Παρεισῆλθον* verhält sich also nach Sieffert zu *παρείσακτοι* ebenso wie nach Weber u. a. *παρείσακτοι* zu *ψευδάδελφοι* (vgl. vorige Anm.).

1) So Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Reithmayr, Cornely, Steinmann u. a. m. Nach Belser, Selbstverteidig. 64 darf nicht *οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* ergänzt werden, „sondern der mehr allgemeine Gedanke: Um der falschen Brüder willen war von unserer Seite eine Opposition bis zum äußersten geboten“. Um V. 4 als erläuternden Zusatz mit V. 3 vereinigen zu können, haben u. a. Marcion, Theodor von Mops., Theodoret *δέ* gestrichen. Diesbezüglich bemerkt Cornely: Particula *δέ* praetermissa vim et emphasin aufert, qua Paulus hanc causam afferre voluit. Uti iam diximus, Timotheo propter Judaeos incredulos, qui in Romana provincia Galatia degebant, circumciso Titum Hierosolymis propter falsos fratres, qui ibi erant, non circumcisum opponere voluit; hinc emphatica illa causae introductio (Ep. ad Gal. 428 Anm.).

2) Vgl. Zahn, Glbr. 87; Lietzmann, Glbr. 233.

3) So Pelagius (Reddit causas, quare circumciderit, non quod illi circumcisio prodesset, sed ut scandalum imminens vitaretur, Migne, P. l. XXX), Primasius (Migne, P. l. LXVIII), Reiche, Comm. critic. in N T II 1859, Spitta, Die Apostelgeschichte und deren geschichtlicher Wert 195—201. Reiche und Spitta lassen die Beschneidung des Titus noch in Antiochien vornehmen.

den echten Brüdern gehörten, aus Opportunitätsgründen in der fraglichen Angelegenheit möglich; unmöglich aber kann eine Nachgiebigkeit des Paulus gegenüber falschen Brüdern in einer solch wichtigen Sache angenommen werden [1]).

Wieder andere ergänzen aus 2, 2 *ἀνέβην* oder *ἀνεθέμην* oder ziehen den ganzen V. 2, 2 herein [2]). Sie finden also in den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* (4) den Grund für die Aussagen 2, 1 und 2 angegeben. Allein in diesem Falle müßte 2, 3 ganz ausgeschaltet werden. Denn der Grund, warum Paulus seine Jerusalemreise machte, bzw. in Jerusalem sein Evangelium vorlegte, muß doch mit der Erwähnung dieser Reise bzw. der Vorlage des Evangeliums auch verbunden sein, kann aber nicht mit einer anderweitigen Erzählung, wie sie 2,3 bietet, verknüpft werden.

Um den unvollständigen V. 4 zu verstehen, darf man nicht bei dem stehen bleiben, was in den vorhergehenden VV. 2 und 3 zunächst dem Wortlaute nach gesagt wird. Es ist notwendig, zu den Gedanken vorzudringen, welche den Anlaß und Zweck des Berichtes in 2 und 3 bilden. Man muß berücksichtigen, daß Paulus den Beweis, daß er nicht nach Jerusalem gekommen sei, um noch jüdischen Sitten zu dienen, nicht nur durch sein eigenes Verhalten, sondern auch durch das Verhalten der Christen in Jerusalem geben will. Wenn es ihm nun in V. 3 tatsächlich gelungen ist, den Beweis auf Grund des Verhaltens der jerusalemischen Christengemeinde zu geben, er aber dann nach diesem Beweise in einem neuen, mit *δέ* dem V. 3 gegenübergestellten Satze noch von falschen Brüdern unter dieser Gemeinde redet, zu welch anderem Zwecke sollte er von ihnen Erwähnung tun, als um zu sagen, daß diese eben keine Zeugen für das sind, was er beweisen will, d. h. daß sie eben von ihm Beobachtung der jüdischen Sitten als notwendige Vorbedingung für einen Verkehr mit ihnen forder-

---

[1]) Vgl. Sieffert, Glbr. 98.

[2]) Z. B. Holsten, Ev. d. Pl. II 149; Weber, Abf. 199, Völter, Komposit. 129. — Olshausen (Bibl. Kommentar über d. NT IV [1840]), schreibt dem Paulus folgenden Gedanken zu: „Ich ging zwar nach Jerusalem, um den Aposteln mein Evangelium zur Prüfung vorzulegen, aber um dieser willen war es eigentlich gar nicht nötig . . ., allein um der falschen Brüder willen sah ich mich zu Schritten veranlaßt.“ — Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi [2] 139: „Wie man auch ergänzen mag, der Sinn kann nur sein: wegen der falschen Brüder aber war es zu dieser Streitsache über die Beschneidung gekommen, oder sah ich mich veranlaßt, diese ernstlichen Schritte zur Behauptung meiner evangelischen Grundsätze zu tun.“

ten? Der Sinn von V. 4 ist also: „Wegen der falschen eingeschlichenen Brüder aber . . . hätte ich tun müssen, was man mir fälschlich in Galatien nachsagt, d. h. hätte ich den jüdischen Sitten dienen müssen."

Mit den Worten V. 5 *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*[1]) will der Schriftsteller erklären, daß das Verhalten der falschen Brüder ihn nicht veranlassen konnte, noch an jüdischen Sitten festzuhalten. Durch den Artikel bei *ὑποταγῇ* weist der Apostel auf die Gefügigkeit hin, welche seine Gegner in Galatien ihm dem jüdischen Gesetze gegenüber zugeschrieben haben[2]). Daß

---

1) Diese Lesart haben außer D* alle auf uns gekommenen griechischen Handschriften und auch die meisten Versionen (nicht die altlateinische und nicht S[1]). Das Relativ *οἷς* fehlt bei griech. Marcion, von den erhaltenen Versionen in S[1], ferner in Hss, welche Tertullian, Victorinus, Ambrosiaster vorlagen. Der Text ohne das Relativ kann aber kaum ursprünglich sein. Denn es läßt sich wohl verstehen, daß von späterer Hand dasselbe gestrichen, nicht aber, daß von einer solchen dasselbe eingesetzt wurde. Durch die Streichung wollte nämlich wohl Marcion das Anakoluth in V. 4 beseitigen. Daß aber Spätere aus einem gut geordneten Text ein Anakoluth schaffen wollten, ist nicht denkbar. Eine dritte Lesart nun läßt außer dem Relativ auch die Negation *οὐδέ* weg. So griechisch D*, Iren., Tert., lat. d., Vict., Abrst., nach Vict. aber auch sehr viele lateinische und griechische Hss, wozu gewiß auch die Vorlage von G zu rechnen ist. Zahn, der in seinem Glbr. in Exkurs I 287—296 sehr ausführlich über die verschiedenen Lesarten von V. 5 und deren Zeugen referiert, tritt für die Weglassung von *οἷς οὐδέ* ein; ebenso u. a. Kirsopp Lake, in: The Expositor I (1906) 236 ff. Allein sollte diese dritte Lesart nicht als eine weitere Korrektur der zweiten angesehen werden müssen? Nach der Streichung des Relativs *οἷς* hatte sich in V. 4 und 5 der Gedanke ergeben: Paulus und Barnabas gaben wegen der falschen Brüder nicht nach. 4 und 5 sind aber nun durch *δέ*, welches nur von Marcion gestrichen war, in Gegensatz gestellt zu V. 3, d. i. zu dem Gedanken: Titus wurde zur Beschneidung nicht gezwungen. Da aber zu diesem Gedanken die bereits durch Streichung von *οἷς* korrigierten folgenden Verse nur dann in klar verständlichen Gegensatz treten, wenn auch noch *οὐδέ* weggelassen wird, Paulus also sagt, daß er mit seinem Begleiter nachgegeben habe, so darf wohl vermutet werden, daß die Weglassung der Negation von einer verbessernden Hand vorgenommen wurde. Daß die gegensätzliche Stellung von VV. 4 und 5 zu V. 3 Anlaß war zur Lesart ohne (*οἷς*) *οὐδέ*, läßt Tertullian erkennen, welcher die Weglassung der Negation gegen Marcion verteidigt, indem er die Bedeutung von 4 und 5 gegenüber 3 also darlegt: contrarii utique facti incipit reddere rationem (c. Marc. V 3).

2) Viele verstehen die *ὑποταγή* von einer Unterwerfung und Nachgiebigkeit des Paulus gegenüber den Altaposteln. So schon Irenaeus, adv. haer. III 13, 3 ff., unter neueren Erklärern Völter, Komposit. 129; Zahn, Glbr. 92 f. Lietzmann, Glbr. 234 f.

von diesen die falschen Brüder in Jerusalem wegen ihres Eintretens für das jüdische Gesetz nicht als Zeugen dafür angerufen werden dürfen, daß er in Jerusalem noch ein „anderes Evangelium" verkündet haben müsse, ergibt auch der beigefügte Finalsatz: *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.* Wenn Paulus beabsichtigte, in Jerusalem für die bleibende „Wahrheit des Evangeliums" einzutreten, so gab es also auch daselbst für ihn nur ein einziges Evangelium.

2, 6: „Nun das Verhalten von seiten der Angesehenen! — Wie sie einst waren, tut mir gar nichts zur Sache; Gott sieht nicht auf den äußerlichen Menschen. — An mich machten sich nämlich die Angesehenen in keiner Weise heran (d. i., um mich mit jüdischen Bräuchen zu belästigen)."

In 2, 3 hatte Paulus, wie wir gesehen haben, bewiesen, daß er von seiten der jerusalemischen Christengemeinde im ganzen nicht zur Beobachtung des Gesetzes veranlaßt worden war. Nachdem er in 4 und 5 dargetan, daß die falschen Brüder in der Tat nicht zu jener christlichen Gemeinde zu rechnen sind und darum nicht in der strittigen Frage in Betracht kommen können, folgt nun in 2, 6ff. der Beweis, daß auch speziell von seiten der *δοκοῦντες* nichts geschah, woraus man hätte schließen können, daß Paulus in Jerusalem jüdisch gelebt hatte.

Die knappen Worte *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* sind gewissermaßen die Überschrift zu dem, was im folgenden mitgeteilt wird. Die Gegner des Paulus in Galatien hatten wohl auch auf das Verhalten der *δοκοῦντες* verwiesen, um ihre gegen den Apostel gerichtete These zu begründen; darum muß nun auch Paulus auf das verweisen, was tatsächlich und in Wahrheit von seiten dieser Angesehenen geschah[1]).

---

[1]) Ewald, Die Sendschreiben des Apostels Paulus, Göttingen 1857, macht die Worte *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι* von *οὐδέν μοι διαφέρει* abhängig, indem er übersetzt: „Vor denen aber, welche..., stehe ich in nichts zurück." Ebenso Völter, Komposit. 130. Aber in diesem Falle müßte statt *διαφέρει* die 1. Person *διαφέρω* stehen. — Chrysostomus u. a. m. verwechseln *ἀπό* mit *περί* und finden den Gedanken ausgesprochen: was aber die Angesehenen betrifft, so ist es mir einerlei... Etwas Bestechendes hat die Erklärung Webers, Abf. 199. Er nimmt eine Inversion an, erklärt als Subjekt im Satze *ὁποῖοί ποτε...* die falschen Brüder und übersetzt: „Von seiten der Vielgeltenden her aber wie beschaffen (= wie angesehen durch deren vorgebliche Sendung und Beauftragung) sie (die Falschbrüder) einstmals waren, gilt mir gleich." Der Auffassung Webers folgt Gutjahr.

Οἱ δοκοῦντες εἶναί τι ist eine feststehende Phrase [1]) und bedeutet soviel wie das einfache *οἱ δοκοῦντες*; es sind darunter die 2, 9 erwähnten „Säulen" Jakobus, Kephas und Johannes zu verstehen. Daß in 2, 6 der vollere Ausdruck statt des einfachen (2, 2) gebraucht wird, mag daraus zu erklären sein, daß Paulus erst an unserer Stelle eingehender von den „Angesehenen" spricht und hier den Ausdruck auch noch in etwas erklärt, indem er andeutet, inwiefern die Apostel in Jerusalem Angesehene sind. Die Worte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει* geben nämlich indirekt darüber Aufschluß, warum Paulus die erwähnten Apostel also bezeichnet. Der Schriftsteller will sagen, daß ihnen besondere Autorität nicht wegen ihrer einstigen Stellung zukommt. *ποτέ* ist nicht, wie mehrfach angenommen wird [2]), mit *ὁποῖοι* zu verbinden zu einem pron. indefin. (= qualescunque). Es ist wie in allen paulinischen Schriften und im NT überhaupt Zeitpartikel [3]). Als solche verweist es unzweifelhaft auf die Zeit, da die genannten Altapostel noch ganz dem Judentum angehörten; denn schon in 1, 13 ff. war von einem Einst und einem Jetzt die Rede und war dadurch mit Nachdruck das Leben des Paulus in Christus seinem einstigen Wandel im Judentum gegenübergestellt, da er noch „Fleisch und Blut" diente. Wie also bereits zu 2, 2 bemerkt worden ist,

---

[1]) Vgl. z. B. Plato, Gorgias 472 a, Euthydem 303 c. — Sieffert, Glbr. 110 trennt *εἶναι* von *δοκούντων* und macht den Inf. von *διαφέρει* abhängig: „Im Auftrage der Autoritäten aber etwas (Großes) zu sein, ... darauf lege ich keinen Wert." Allein dieser Gedanke paßt nicht in den Zusammenhang, und wenn unter dem *εἶναί τι* die apostolische Würde und die Lehrbefähigung des hl. Paulus verstanden würde, dann träte der Schriftsteller mit 1, 1 und 1, 12 in Widerspruch, wonach er ja „nicht Apostel von Menschen" ist und nicht von Menschen über das Evangelinm belehrt worden war.

[2]) Vgl. Cornely, Ep. ad Gal. 433; Sieffert, Glbr. 111; Lietzmann, Glbr. 235. Zahn, Glbr. 96 glaubt, *ποτέ* als Zeitpartikel müßte entweder auf die Apostelverhandlung in Jerusalem verweisen oder auf die Zeit, da die Altapostel mit Jesus verkehrt haben. Ein Hinweis auf jene Apostelzusammenkunft aber sei ausgeschlossen, weil der Schriftsteller in diesem Falle *τότε* geschrieben haben müßte, und eine Bezugnahme auf die Zeit Jesu wäre nicht möglich, denn der Altapostel „persönliches Jüngerverhältnis zu Jesus war nicht eine damals, da sie mit ihm verkehrten, ihnen eignende, später aber abhanden gekommene Eigenschaft der Apostel, sondern eine Kette von Erlebnissen, auf welcher ihr nachmaliges Ansehen für alle Zeit beruhte". Allein *ποτέ* verweist hier auf eine noch frühere Zeit.

[3]) Vulgata: quales aliquando fuerint.

sind die Apostel in Jerusalem von Paulus als die Angesehenen wegen ihrer Bedeutung, welche ihnen in der christlichen Kirche zukam, bezeichnet.

Diese Versicherung, die Apostel, welche er in Jerusalem getroffen hatte, nicht wegen ihrer früheren national-religiösen Gesinnung zu achten, beweist wiederum, daß er seinen alten nationalen Eifer verloren hatte.

Die Worte *πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει* erklären, warum Paulus in seiner Beurteilung bzw. Wertschätzung der Säulenapostel nicht mehr nach dem fragen kann, was sie früher einmal als gläubige Juden waren und taten. *Ἄνθρωπος* bedeutet wie in 1, 10 den Menschen, der den Geist des Christentums nicht versteht und noch an den vor allem nationalem Interesse dienenden Vorschriften und Satzungen des Alten Bundes festhält [1]). *Ἄνθρωπος* ist der nationalgesinnte Jude im Gegensatz zu *πνευματικός*, dem Christen [2]). Was Paulus die Galater lehren will, ist also: „Da nur der Geist vor Gott gilt, so haben die Apostel für mich nicht als meine Landsleute, nicht als geborene Juden Bedeutung und Ansehen, sondern nur als solche, die im Geiste Christi wandeln" [3]).

Erst nachdem Paulus kurz angedeutet hat, inwiefern ihm die Altapostel Männer von Ansehen sind, bzw. inwiefern sie ihm dies nicht sein können, erst nachdem er auch in diesen Bemerkungen zum Ausdruck gebracht hat, daß von einem Arbeiten im Interesse des Gesetzes bei ihm keine Rede sein kann, gibt er am Schluß von V. 6 Antwort auf die Frage, wie sich die Apostel in Jerusalem ihm gegenüber verhielten. Er schreibt nämlich *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*. Was mit *γάρ* begründet werden soll, ist aber nicht eines der unmittelbar vorhergehenden

---

1) Auch *προσωπολημψία* in Röm 2, 11 ist von der Rücksichtnahme auf das jüdische Volk gebraucht.

2) Vgl. Gal 6, 1; 1 Kor 2, 15. — Man könnte *ἄνθρωπος* mit „Nationalist" übersetzen.

3) Die Frage, inwiefern die Altapostel dem hl. Paulus gleichgültig gewesen sein sollen, wird verschieden beantwortet. Augustinus und Estius denken an die Zeit, da die Apostel noch Sünder waren, Ambrosiaster, Thomas, Caietan, Corn. a Lapide an die Zeit, da sie noch Fischer und ohne Bildung waren. Jenen, welche an die Zeit erinnern wollen, da die Apostel mit Jesus verkehren durften, entgegnet mit Recht Weber, Abf. 200: „Daß die Altapostel in persönlichem, vertrautem Verkehr mit Jesus während seines irdischen Wandels gestanden waren, das war ein wirklicher Vorzug, den herabzusetzen Paulus am allerwenigsten geneigt war."

Sätzchen, wie meist behauptet wird [1]). Der Schriftsteller gibt vielmehr einen Grund für den Gedanken an, welcher das Thema des Abschnittes 2, 3—10 bildet, nämlich dafür, daß er zu gesetzesfreundlichem Verhalten in Jerusalem gar nicht veranlaßt worden ist.

Προσανατίθεσθαι muß dieselbe Bedeutung haben wie in 1, 16: *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.* Auf diesem Sätzchen des ersten Kapitels liegt ein besonderer Nachdruck, wie wir gesehen haben. Hat nun aber Paulus das *προσανατίθεσθαι* in 1, 16 mit besonderer Betonung hervorgehoben, dann wird er, wenn er gleich darauf denselben Ausdruck wieder gebraucht, ihn im gleichen Sinne verwenden. *Προσανατίθεσθαι* heißt darum da wie dort: sich an jemanden wenden, jemanden angehen. *Οὐδέν* ist verstärktes *οὐ*, wie in *οὐδέν μοι διαφέρει.* Leugnet der Schriftsteller mit aller Entschiedenheit, daß sich die Apostel an ihn gewendet haben, so hatten sicher seine Gegner behauptet, daß sie dies getan hätten. Nun frägt es sich: Wozu haben wohl nach Aussage der Gegner Pauli die Altapostel sich an den Heiligen gewendet? Als Antwort auf diese Frage ergibt sich sehr leicht aus dem Zusammenhang: Die Apostel sind an Paulus herangetreten, um ihn für ein judenfreundliches Evangelium d. i. für Beibehaltung jüdischer Bräuche zu gewinnen [2]).

2, 7: „Sondern im Gegenteil, da sie sahen, daß ich mit dem Evangelium der Unbeschnittenen betraut bin so wie Petrus mit dem der Beschneidung —

8: „Denn der für Petrus wirkte zum Apostolat der Beschneidung, hat auch für mich gewirkt in Ansehung der Heiden —

---

1) Gern sieht man in den Worten *ἐμοὶ γάρ* ... eine Begründung für das unmittelbar vorhergehende *οὐδέν μοι διαφέρει.* Zahn, Glbr. 98: „So dient der Satz zur Erklärung und Rechtfertigung des scheinbar hochmütigen *οὐδέν μοι διαφέρει.*"

2) Vielfach wird *προσανατίθεσθαι* in 1, 6 anders gedeutet als in 2, 16. Sehr oft wird erklärt: „Die Angesehenen haben mir nichts dazu auferlegt", d. h. sie legten nichts zu dem von mir vorgelegten Evangelium hinzu (vgl. Chrysostomus). Zahn, Glbr. 98: „Mir legten die *δοκοῦντες* nichts zur Begutachtung und Entscheidung vor." Nach Lightfoot (St. Pauls epistle to the Galatians [4], London 1869) u. a. will Paulus sagen, daß die Angesehenen keine Mitteilung an ihn richteten, um ihn zu belehren und zu beraten. Allgemein wird *οὐδέν* als Akk. Obj. aufgefaßt. Allein nur in der hier unmöglichen Bedeutung „sich selbst etwas auferlegen" findet sich *προσανατίθεσθαι* mit Akk. Obj. (Xenoph. Memor. II, 1, 8; Poll. I, 9, 99).

9: *„und die Gnade erkannten, die mir verliehen war, da haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche als die Säulen gelten, mir und Barnabas die Rechte gegeben zum Zeichen der Gemeinschaft und bestimmt, daß wir für die Heiden, sie selbst aber für die Beschneidung arbeiten:*

10: *„nur aber sollten wir der Armen gedenken, was ich ja gerade auch zu tun mich bemüht habe."*

Dieser Abschnitt enthält eine scharfe Gegenüberstellung (*ἀλλὰ τοὐναντίον*) zu der vorhergehenden Erklärung *οὐδὲν προσανέθεντο*. Ein *προσανατίθεσθαι* von seiten der Altapostel wird geleugnet. Dafür wird nun behauptet, daß dieselben die rechte Hand gegeben haben zum Zeichen der Gemeinschaft. Aus der Tatsache, daß die Apostel durch Handschlag ihre Gemeinschaft mit ihm zum Ausdruck gebracht haben, beweist Paulus also, daß sie unmöglich den Versuch machen konnten, ihn erst noch für etwas zu gewinnen. Er war trotz seines Heidenevangeliums eins mit ihnen, brauchte nicht erst eins zu werden durch Annahme und Verkündigung eines judenchristlichen Evangeliums. Letzteres konnte er also entbehren, er wurde zu ihm nicht im Interesse einer Einigkeit gezwungen. Der dem Hauptsatz sich anschließende Finalsatz *ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* gibt eine Bestimmung, welche die Apostel trafen, da sie ihre Gemeinschaft zum Ausdruck brachten. Danach wurde er ausdrücklich als Heidenapostel anerkannt, sein gesetzesfreies Evangelium gutgeheißen. Also gelingt dem Verfasser des Sendschreibens der Beweis, daß er in Jerusalem von seiten der dort anwesenden Apostel nicht zur Annahme und Verkündigung eines judenfreundlichen Evangeliums veranlaßt worden ist. Von seinen Gegnern in Galatien kann darum sein Aufenthalt in Jerusalem und sein Verkehr mit den Landsleuten nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß er bisweilen noch ein zweites Evangelium festhalte.

Die Bemerkung *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* ist eine Einschränkung der vorhergehenden Worte *ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη*. Paulus war also mit seinem Begleiter Barnabas zwar von jeder Verbindlichkeit gegenüber seinen Stammgenossen befreit, aber in der Betätigung der christlichen Nächstenliebe durfte er seine Landsleute nicht vergessen. Die Schlußerklärung *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι* weist durch die Häufung der Pronomina auf einen Gegensatz. Der Schriftsteller will sagen: für das jüdische Gesetz

habe ich keinen Eifer mehr, vielmehr eiferte ich nur für die jüdischen Armen [1]).

Hat Paulus, wie wohl anzunehmen ist, mit den Worten *ὃ καὶ ἐσπούδασα* auf die zweite Jerusalemreise, die sog. Kollektenreise (Apg 11, 30 und 12, 25) hingewiesen, dann hat er mit diesen Worten sich auch bezüglich dieser Reise gegen den Vorwurf verteidigt: Paulus sucht gelegentlich noch Anschluß an das Gesetz.

Die den Hauptsatz einleitenden Partizipia *ἰδόντες, ὅτι πεπίστευμαι* (7) — *γνόντες τὴν χάριν* (9) geben an, warum Jakobus [2]), Kephas und Johannes ihre Gemeinschaft mit Paulus dargetan haben. Der Grund war das Wirken des gleichen Gottes und der einen Gnade.

Wird der Zweck der VV. 2, 1—10 in gegebener Weise dargelegt, dann steht nichts im Wege, die Jerusalemreise Gal 2, 1—10 mit der Apg 15 erwähnten zu identifizieren. Da unsere Abhandlung über den Galaterbrief nur den Zweck und Gedankengang des Schreibens feststellen will, gehört zunächst die Frage, ob sich beide Berichte in Einklang bringen lassen, nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Aber der Umstand, daß durch den dargelegten Zweck die einzige eigentliche Schwierigkeit beseitigt wird, welche bei anderer Zweckbestimmung im Fall einer Gleichsetzung der erwähnten beiden Berichte entsteht, ergibt die Richtigkeit der gegebenen Erklärung von 2, 1—10. Diese Richtigkeit würde allerdings dann nicht gefolgert werden können, wenn eine Identität der beiden Reiseberichte nicht angenommen werden müßte. Zu dieser Annahme aber sind wir gezwungen. Denn die Kollektenreise, von der Apg 11, 30 und 12, 25 berichtet wird, kommt nicht in Betracht [3]). Man könnte allerdings auch noch daran denken,

---

[1]) Sieffert 123 behauptet, Paulus lasse durch *αὐτὸ τοῦτο* „den Kontrast fühlen, in welchem die judenchristliche Gegnerschaft mit seinem bewiesenen Liebeseifer stehe".

[2]) Jakobus steht vor Kephas wegen seiner besonderen Anhänglichkeit an das jüdische Volk.

[3]) Mit der Kollektenreise (Apg 11, 30 und 12, 25) kann die Gal 2 berichtete Reise nach Jerusalem nicht identifiziert werden aus folgenden Gründen: 1. Von der Gal 2, 1—10 behandelten Frage über Verpflichtung zum Gesetze findet sich im Berichte über die Kollektenreise keine Spur. 2. Paulus ist z. Z. der Kollektenreise noch nicht in auffälliger Weise und in größerem Maßstab als Heidenmissionar tätig, „was doch die Voraussetzung der Gal 2, 1—10 besprochenen Verhandlungen bildet, sondern erst seit Jahresfrist (Apg 11, 26) neben Barnabas als Lehrer an der Gemeinde in Antiochien (vgl. 13, 1; 15, 35) tätig" (Zahn 108; vgl. Conybeare and Howson, The life and epistles of

daß die Apg den Gal 2 berichteten Aufenthalt des hl. Paulus in Jerusalem gar nicht erwähne. Aber bei der Anlage der Apg ist es sehr unwahrscheinlich, daß Lukas diesen Aufenthalt übergangen habe.

Gegen die Identität der Berichte Gal 2 und Apg 15 wird eingewendet: wenn Paulus in Gal 2 auf die Zusammenkunft anläßlich des Apostelkonzils hätte hinweisen wollen, dann hätte er auch das Aposteldekret, welches bestimmte, daß die Heidenchristen vom jüdischen Gesetze frei sein sollten (Apg 15, 28. 29), erwähnen müssen. „Der aufmerksame Leser fragt sich: Warum beruft sich Paulus den Galatern gegenüber zur Kennzeichnung und Widerlegung der judaistischen Verwirrer nicht auf das Aposteldekret mit seiner ausdrücklichen und feierlichen Verurteilung der Irrlehrer und mit der förmlich autoritativen Freisprechung der Heidenchristen von der Gesetzesbeobachtung? Das wäre doch das einfachste und schlagendste Argument gewesen, die galatischen Irrlehrer, die, wie allgemein anerkannt wird, gegen den Paulus die ‚Angesehenen‘ der Mutterkirche ausspielten, zu entlarven und die irregeführten Galater aufzuklären und zu be-

---

St. Paul, London 1888, 822). 3. Von Jakobus, Petrus und Johannes, welche nach Gal 2, 1—10 so entschieden auf die Seite des Paulus traten, ist in Apg 11, 30 und 12, 25 keine Rede. Petrus scheint nach Lukas z. Zt. der Kollektenreise überhaupt nicht in Jerusalem gewesen zu sein. 4. Zweck der Apg 11, 30 und 12, 25 berichteten Jerusalemfahrt war die Überbringung einer Kollekte anläßlich einer geweissagten Hungersnot. Zweck der Gal 2, 1 ff. erwähnten Jerusalemreise dagegen ist die Vorlage des paulinischen Evangeliums. 5. Lukas stellt die Kollektenreise so dar, als ob nur Paulus und Barnabas sie gemacht hätten, während nach Gal 2, 1 auch Titus mit nach Jerusalem genommen wurde. — Ausführlich wendet sich u. a. vor allem Steinmann, Abf. 119 ff. gegen die Identität von Gal 2, 1—10 und Apg 11, 30; 12, 25. V. Weber, der wiederholt (vgl. u. a. Abf. 337 ff.; Bibl. Zeitschr. 1912, 167) mit Entschiedenheit diese Identität vertreten hat, gibt dieselbe nunmehr auf: „Die Kollektenreise kann aber nicht vor der Reise Gal 2, 1 geschehen sein, auch nicht mit ihr identisch sein; denn die Kollekte wurde erst auf dieser Reise Gal 2, 10 vereinbart und Paulus bezeugt durch das ‚auch‘, daß er erst — allerdings alsbald — nach jener Vereinbarung dafür gesorgt hat, die rasche Ablieferung einer Sammlung möglich zu machen. Mithin ist die Reise Gal 2, 1 ff. in die Nähe der Kollektenreise zu setzen, etwa 1—2 Monate vor dieselbe“ (Theol. prakt. Monatschr. XXIV [1913] 137. Vgl. ebd. XXVI, 286 f. 670 ff.). In seiner neueren Schrift Die antiochenische Kollekte, die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung. Grundlegende Radikalkur zur Geschichte des Urchristentums, Würzburg 1917, sucht Val. Weber nachzuweisen, daß die Verhandlungen Gal 2, 1—10 zwischen Apg 11, 29 und 11, 30 eingeschoben

ruhigen" [1]). Wäre es die Aufgabe des Apostels gewesen, nur die Galater vor der Beobachtung des Gesetzes zu warnen, dann allerdings hätte der Schriftsteller auf das Apostelkonzil nicht Bezug nehmen können, ohne jenes Dekret anzuführen. Auch dann wenn der Apostel das Interesse gehabt hätte, „seine persönliche Autorität und apostolische Selbständigkeit zu wahren und zu verteidigen", wenn er also hätte dartun wollen, daß die „Angesehenen" ihn nicht zur Verkündigung jüdischer Gesetzesvorschriften im heidnischen Missionsgebiet veranlaßt haben, hätte er jenes Dekret erwähnen müssen. Nun aber ist es ja die Absicht des Apostels zu zeigen, daß er den Aufenthalt in Jerusalem nicht benutzt habe, für sich selbst noch dem Gesetze zu dienen, und daß auch die Altapostel diesen Aufenthalt Pauli nicht benutzt haben, ihn selbst als geborenen Juden noch zur Beobachtung jüdischer Gesetzesvorschriften zu veranlassen. Also war für Paulus das Aposteldekret, die Heidenchristen seien nicht mit jüdischen Bräuchen zu belästigen, ganz entbehrlich. Hätte sich der Apostel den Galatern gegenüber auf dasselbe berufen, dann hätten seine Gegner in Galatien wohl gesagt: „Wir geben zu, daß dies beschlossen worden ist, wir behaupten sogar, daß du ein Evangelium verkündest, das solchen Entschlüssen entspricht, aber wir behaupten auch, daß du selbst noch gelegentlich am Gesetze festhältst; und daß du selbst dich noch gelegentlich an das Gesetz anschließest, beweist gerade dein Festhalten an der jüdischen Heimat und den in Jerusalem weilenden Aposteln, welche für ihre judenchristliche Umgebung die Beobachtung des jüdischen Gesetzes nicht verboten haben" [2]).

---

werden müßten. Der Glbr. sei etwa ein Jahr vor dem Apostelkonzil geschrieben. Auch Maurice Jones hat sich nunmehr in The Expositor 1913, 193 ff. von der Anschauung, daß unter Gal 2, 1 ff. die Kollektenreise zu verstehen sei, bekehrt (vgl. auch The Expositor 1914, 183 ff.).

[1]) V. Weber, Die Frage der Identität von Gal 2 und Apg 15 in: Bibl. Zeitschr. X (1912) 160. — Wiederholt bestreitet Weber mit Nachdruck die Identität der beiden Berichte. Vgl. Weber, Abf. 26—77; ders., Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal 2, 1—10) bis zum Apostelkonzil, in: Bibl. Studien VII (1901) 141 ff.; ders., Zweierlei Apostelverhandlungen über die Stellung der Heidenchristen z. Moses-Gesetze, in: Theol. Quart.-Schrift 1913, 81 ff.

[2]) Andere, gegen die Gleichsetzung von Gal 2, 1 ff. und Apg 15 erhobene Einwände widerlegen sich durch die obengegebene Exegese von selbst. Vielleicht ist es noch ratsam, ausdrücklich zu bemerken, daß diese Exegese keineswegs von der Absicht beeinflußt war, die fraglichen Berichte in Gal und Apg zu vereinen. Als ich an die Erklärung von Gal 2 ging, interessierte mich noch gar nicht die Frage, ob an das Apostelkonzil zu denken sei.

4. Das Zusammentreffen mit Kephas in Antiochien. 2, 11—17.

Die Erzählung über das Zusammentreffen des Paulus mit Petrus in Antiochien bildet einen sehr lehrreichen Abschnitt in dem ersten Hauptteil, in welchem der Schriftsteller dartun will, daß sein Verkehr mit den Landsleuten in keiner Weise den Schluß zulasse, er halte sich noch gelegentlich an das Gesetz bzw. verkünde noch ein zweites, d. i. judenfreundliches Evangelium.

2, 11: „Als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er gerichtet war.

12: „Denn ehe einige von Jakobus kamen, pflegte er gemeinsam mit den Heiden zu essen; als sie aber gekommen waren, suchte[1]) *er sich zurückzuziehen und abzusondern aus Furcht vor den Beschneidungsleuten.*

13: „Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Judenchristen, sodaß auch Barnabas durch ihre Heuchelei verleitet wurde.

14: „Da ich jedoch sah, daß sie auf dem Wege der Wahrheit des Evangeliums nicht aufrecht wandeln[2])*, sagte ich zu Kephas vor allen: Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?“*

Da Petrus, trotzdem er sich bezüglich der Tischgemeinschaft in Antiochien von dem jüdischen Gesetze losgesagt hatte, sich dortselbst doch noch gelegentlich, wie hier erzählt wird, an dasselbe hielt, so tat er das, was die galatischen Agitatoren dem hl. Paulus nachsagten: er beobachtete noch ein „zweites Evangelium“. Wäre nun der dem hl. Paulus gemachte Vorwurf, daß er sich nach Menschen richte und Menschen zu gefallen suche und aus diesem Grunde ein zweites Evangelium vertreten müsse, richtig gewesen, dann hätte er es in Antiochien dem hl. Petrus,

[1]) Die Imperfekta ὑπέστελλεν und ἀφώριζεν drücken den Versuch aus, die Essensgemeinschaft mit den Heidenchristen aufzugeben. Wenn Petrus dieselbe auch bisweilen nicht mehr gepflegt hat, so hat er sie doch noch nicht ganz oder grundsätzlich aufgegeben. Richtig Cornely, Ep. ad. Gal. 446: timide et clam recedere incipiebat. Dagegen behauptet Sieffert, Glbr. 128, daß durch die Imperfekta die Handlung als andauernd bezeichnet werden soll.

[2]) οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου. D. h. sie verließen zwar nicht den Weg des Evangeliums, aber sie eigneten sich nicht die Bestimmtheit und Energie an, welche ihnen die Wahrheit dieses Evangeliums hätte geben sollen. πρός ist hier gleich κατά.

seinem eigenen Freunde Barnabas und den „übrigen Juden“ nachmachen und die Vorschriften bezüglich der Tischgemeinschaft beobachten müssen. Er tat es aber nicht, setzte sich mutig mit allen diesen in Widerspruch und bestätigte so, was er 1, 10 und 11 geschrieben hatte: „Rechtfertige ich mich jetzt vor Menschen oder vor Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen würde, wäre ich Christi Diener nicht. Ich tue euch aber zu wissen, Brüder, daß das Evangelium, welches von mir verkündet wird, nicht nach Menschenart ist.“ Daß nun Paulus tatsächlich nicht Menschen gefallen, nicht Fleisch und Blut dienen wollte, sondern mutig menschliche Rücksichten beiseite setzte, daß er ohne Menschenfurcht stets ein und dasselbe wollte, zeigt er nicht nur durch sein Verhalten in Antiochien, wo er energisch dem Kephas mit den 2, 14 zitierten Worten entgegentrat, sondern auch durch die Beurteilung dieses Vorfalles in seinem Briefe.

Zu Kephas sagt er in Antiochien nach 2, 14: *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχ Ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν.* Er hält also dem Kephas vor, daß er durch seine Nachgiebigkeit gegen die aus Jerusalem die Heidenchristen zum jüdischen Gesetze zwinge. Paulus will sagen, daß es nicht möglich ist, in Antiochien den Judenchristen das Gesetz zu predigen, ohne es daselbst auch die Heidenchristen zu lehren; wer es mit jenen beobachte, predige es auch diesen.

Paulus referiert nicht nur in 11—15, er kritisiert auch von neuem. Die Kritik, die er da über Petrus in seinem Briefe übt, ist noch weit energischer, ja viel schärfer, als die, welche er seinerzeit in Antiochien mündlich mit den Worten 2, 14 gefällt hatte. Er sagt von Petrus (bzw. auch von denen, welche sich demselben damals angeschlossen hatten), er sei ein Verurteilter, habe sich verstellt, geheuchelt. Man staunt über diese harte Kritik. Aber wenn wir an den Zweck des Briefes denken, dann werden wir es wohl begreifen, daß er jetzt noch viel heftiger über den Fall in Antiochien urteilt als seinerzeit nach den von ihm mitgeteilten an Petrus gerichteten Worten in der syrischen Hauptstadt selbst. Jetzt handelt es sich nicht mehr bloß um Petrus und seine Anhänger und um deren Verhalten in Antiochien, sondern vielmehr um die Behauptung, er selbst, Paulus, verfahre so, wie jene damals verfahren sind. Jetzt hat er über sich selbst zu urteilen und falsche Beschuldigungen zurückzuweisen. Die Beob-

achtung des Gesetzes aus Furcht vor den Juden und um ihnen einen Gefallen zu erweisen, nennt er Heuchelei, damit die Galater es ihm ja glauben, daß er nicht zur Verkündigung eines „zweiten Evangeliums" sich herbeilasse, sich nicht mehr an Fleisch und Blut anschließe. Jetzt, da es sich um seine eigene Person handelt, urteilt er rein objektiv und mit der rücksichtslosen Schärfe dessen, der keine subjektiven Stimmungen und Dispositionen kennen will. Damals dagegen, als er seinen Freund und Kollegen Petrus zu belehren hatte, urteilte er zwar mit aller Entschiedenheit, aber doch noch mit einiger Zurückhaltung; er wußte wohl das Verhalten des Petrus subjektiv sich zu erklären und zu entschuldigen[1]).

Sofern man sich überhaupt über den Zweck des Berichtes der Zusammenkunft in Antiochien klar ist, nimmt man in der Regel an, Paulus wollte mit demselben seine Selbständigkeit beweisen [2]). Allein dann hätte eine Erwähnung der Worte genügt, die er zu Petrus gesprochen hatte. Aber schwer verständlich wäre, warum Paulus als Berichterstatter schärfer spricht, als er in Antiochien zu Petrus geredet hatte.

2, 15: „*Wir sind (zwar) von Geburt Juden und nicht ‚Sünder aus den Heiden',*

16: „*Aber wir wissen, daß ein Mann aus dem Judentum gerechtfertigt wird nur durch den Glauben an Christus Jesus, und darum haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, damit wir gerechtfertigt werden auf Grund des Glaubens an Christus und nicht auf Grund von Gesetzeswerken, weil auf Grund von Gesetzeswerken kein Fleisch gerechtfertigt wird.*

17: „*Wenn wir aber deshalb, weil wir in Christus Rechtfertigung suchen, ebenfalls als ‚Sünder' befunden werden, (dann muß ich fragen:) ist denn etwa Christus Diener der Sünde? Das sei ferne!*"

---

1) Die scharfe Kritik des hl. Paulus in diesem Abschnitt hat schon frühzeitig Anstoß erregt. Um den Apostel Petrus aus dieser mißlichen Szene zu befreien, erklärte Clemens von Alexandrien den Kephas nicht für den Apostel, sondern für einen der siebzig Jünger (Eusebius, hist. eccl. I, 12); Origenes und ihm folgend Chrysostomus und Hieronymus sahen bekanntlich, um die Erzählung nicht anstößig erscheinen zu lassen, hier nur ein Scheinmanöver.

2) Vgl. Sieffert 125.

Diese und die folgenden Verse bereiten den Erklärern oftmals Schwierigkeiten. Cornely schreibt 453 über VV. 15—21: (Paulus) doctrinam suam paucis verbis constringit, unde huius pericopes obscuritas quaedam est exorta, quoniam nec sententiarum omnium sensus satis perspicuus, nec earum nexus et ordo satis apertus esse videatur.

Die Worte 2, 16 *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ* werden in der Regel also übersetzt: „Der Mensch wird nicht gerecht aus den Werken des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus." Und diejenigen, welche das Wörtchen „nur" in die Übersetzung nicht ausdrücklich hineinlesen, ergänzen es dann im gleichen Sinne meist in der Erklärung, die sie zu jenem Verse geben. Solche Übersetzung bzw. Erklärung enthält allerdings den echt paulinischen Gedanken der Rechtfertigung nur durch den Glauben d. i. ohne die Gesetzeswerke, aber sie ist grammatikalisch nicht zulässig. Grammatikalisch richtig wäre die Übersetzung bzw. Erklärung: „Der Mensch wird durch Gesetzeswerke nur dann gerechtfertigt, wenn die Gesetzeswerke auf Grund des Glaubens erfolgen." Doch dieser Gedanke wäre unpaulinisch. Zu übersetzen ist: „Nicht wird einer aus Gesetzeswerken (d. i. ein Jude) gerechtfertigt außer durch den Glauben an Christus Jesus." *Ἐξ ἔργων νόμου* gehört nicht zum Verbum *δικαιοῦται*, sondern ist mit *ἄνθρωπος* zu einem Begriffe zu verbinden. *Ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* ist dasselbe wie *ὁ ἐξ ἔργων νόμου* oder *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν* (Gal 3, 10) oder *οἱ ἐκ περιτομῆς* (Gal 2, 12) und steht im Gegensatz zu *οἱ ἐκ πίστεως* (Gal 3, 8). Daß der Schriftsteller hier *ἄνθρωπος* statt des gewöhnlicheren und einfacheren *ὁ* oder *οἱ* gebraucht, ist vielleicht daraus zu erklären, daß er wiederholt schon in unserem Briefe mit *ἄνθρωπος* — wie wir gesehen haben — auf den Juden hingewiesen hat[1]).

Eine besonders viel gequälte Stelle sind die Worte 2, 17: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο.* In der Regel wird angenommen, daß Paulus hier von den Sünden, den sittlichen Fehlern der bereits durch den Glauben Gerechtfertigten spreche. Nach vielen katholischen Exegeten schreibt der Apostel von den Fällen, in welchen ein bereits Gerechtfertigter wieder sündigt; nach

---

1) Vgl. 1, 1; 1, 10; 1, 11; 2, 6; auch 1, 16 (*οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι*) ist in Betracht zu ziehen.

vielen protestantischen Exegeten dagegen weist er auf die Tatsache hin, daß der Gerechtfertigte auch als solcher immer noch Sünder ist. Aber solche Gedanken passen gar nicht in den Gedankengang. Es ist nicht zu verstehen, wie der Schriftsteller, nachdem er in V. 16 erklärt hatte, der Jude werde nicht gerechtfertigt aus Gesetzeswerken, nun plötzlich dazu kommen sollte, von den Sünden des Gerechtfertigten zu sprechen. Ist denn vielleicht vorauszusetzen: Petrus hatte gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus Gesetzeswerken zuvor eingewendet, die Rechtfertigung aus dem Glauben mache Sünder? Unmöglich! Denn Petrus beanstandet grundsätzlich durchaus nicht die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Oder ist die Voraussetzung zu machen, daß die Judaisten in Galatien solchen Einwand erhoben hatten? Dann hätte aber doch der Schriftsteller zuvor irgend einmal dieses so gewichtige Bedenken andeuten müssen. Jedoch weder in der Einleitung noch in den Berichten über die beiden Jerusalemreisen findet sich eine Spur davon. Nehmen wir aber einmal an, Paulus spreche von den Sünden der Gerechtfertigten und lasse gewisse Gegner erklären, aus diesen Sünden sei zu folgern, daß Christus Sündendiener sei: ist denn das nichtsbeweisende *μὴ γένοιτο* eine entsprechende Antwort auf so schwere Bedenken? Die Frage, warum der Gerechtfertigte noch sündigt, oder gar die Frage, warum die „sittliche Qualität“ des Menschen trotz seiner Rechtfertigung sich nicht verändert, ist so schwierig, daß sie von einem, der noch etwas wissen und auch noch belehren will, nimmermehr in solcher Form beiseite gelegt werden kann[1]). Auch ist das *μὴ γένοιτο* keine Antwort auf eine judaistische Verdächtigung, wie sie Zahn im Glbr. 128 annimmt, nämlich auf den Vorwurf, „daß Paulus diese Theorie von der Rechtfertigung aus und durch Glauben an den Sündenheiland nur ersonnen habe, um sich und andere von der Verpflichtung zu einem heiligen Lebenswandel zu entbinden“. Hätte Paulus einen solchen Angriff auf seine sittliche Haltung nur mit einem *μὴ γένοιτο* abgewiesen, dann hätte er geradezu seine eigene Autorität untergraben und alles weitere Disputieren wäre überflüssig gewesen.

Wollen wir 2, 17 verstehen, dann müssen wir den Begriff *ἁμαρτωλός* in diesem Verse anders bestimmen. Wird dieser Begriff

---

[1]) Daß mit *μὴ γένοιτο* die in V. 17 aufgeworfene Frage beendet ist, d. h. daß V. 18 nicht mehr zur Antwort auf jene Frage gehört, wird sich unten ergeben.

richtig erklärt, dann schließt sich V. 17 ohne Gedankensprung an das Vorhergehende an, dann haben wir es nicht notwendig, Voraussetzungen zu machen und Einwände des hl. Petrus oder der Judaisten in Antiochien oder in Galatien zu konstruieren, dann macht die Antwort *μὴ γένοιτο* keine Schwierigkeit.

Der Jude gebrauchte gerne für die Nichtjuden in gleicher Weise die Ausdrücke *ἔθνη* und *ἁμαρτωλοί*, wie schon Gal 2, 15 *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* erkennen ließ und wie die Septuaginta zur Genüge lehrt[1]). Wenn nun in V. 17 geleugnet wird, daß die Juden, welche im Glauben ihre Rechtfertigung suchten, zu den *ἁμαρτωλοί* gerechnet werden dürfen, dann will der Schriftsteller eben sagen: wenn die Juden dadurch, daß sie nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt zu werden suchen, aus dem Verbande des Judentums sich losmachen, zu den Nichtjuden oder *ἔθνη* übertreten, dürfen sie nicht — trotz der sonstigen Identität von *ἔθνη* und *ἁμαρτωλοί* – auch als *ἁμαρτωλοί* bezeichnet werden. Mit *μὴ γένοιτο* ist einfach eine sonst übliche Identifizierung der beiden Begriffe für den vorliegenden Fall als nicht zu Recht bestehend erklärt und zwar wegen der in vorliegendem Falle aus der Identität folgenden Konsequenz: *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος.*

Nun ist es nicht mehr schwer, eine Verbindung zwischen V. 17 und den früheren Versen und zwar ohne Konstruktion von Hypothesen herzustellen. Sowohl VV. 15 und 16 wie V. 17 belehren über das Verhältnis des Judenchristen zum Heiden. VV. 15 und 16 legen dar, daß die, welche vom Judentum zum Christentum übergetreten sind, infolge ihrer Geburt (*φύσις*) und wegen des von den Vätern ererbten Gesetzes nichts vor den Heiden, den *ἁμαρτωλοί*, voraushaben[2]); V. 17 warnt davor, jene Christen, welche wie die Heiden den Vorzug jüdischen Gesetzes nicht kennen wollen, wie die Heiden als *ἁμαρτωλοί* zu behandeln[3]). Das, was Heidentum und Judentum getrennt hatte, nämlich einerseits die *ἁμαρτία*, anderseits der *νόμος*, ist durch das Christentum, d. i. durch die

---

[1]) Vgl. auch Mt 26, 45; Mk 14, 41; Lk 24, 7.

[2]) Paulus will also keineswegs mit den Worten *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* das Gefühl eines hohen Vorzugs freudig zum Ausdruck bringen, wie Sieffert, Gutjahr u. a. glauben.

[3]) Van Manen streicht den Begriff *ἁμαρτωλός* in V. 15 und raubt sich hiemit von vornherein das Verständnis für die VV. 15—17.

Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus, beseitigt worden. Also kann das, was den Juden von der Gemeinschaft mit den Heiden abgehalten hatte, auf seiten der Juden der *νόμος*, auf seiten der Heiden die *ἁμαρτία*, nicht als Grund gegen eine Lebensgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen angeführt werden [1]).

Die VV. 15—17 stehen, wie wir sehen, noch in engem Zusammenhange mit den Worten des Paulus an Petrus in V. 14. Sie gehören darum noch zur Rede, welche Paulus in Antiochien gehalten hat [2]).

Da der Schriftsteller in V. 18 ff. in der ersten Person des Singular und nicht mehr wie in den vorhergehenden VV. 15—17 in der ersten Person des Plural schreibt, so sind die folgenden VV. 18—21 nicht mehr zu der Rede Pauli in An-

---

1) Aus dem, was Paulus hier sagt, geht hervor, daß die Christus-Gläubigen als solche damals noch keinen besonderen Titel führten, und daß in Ermangelung eines solchen Titels die Christus-Gläubigen aus dem Heidentum als *ἔθνη* und sogar — allerdings nur böswillig — wie die Heiden als *ἁμαρτωλοί* bezeichnet wurden. Sollten nicht vielleicht gerade die Worte, welche Paulus in Antiochien „vor allen" gesprochen hat, den Anlaß gegeben haben, die Christus-Gläubigen *Χριστιανοί* zu nennen? Apg 11, 26 berichtet ja, in Antiochien sei zuerst dieser Name eingeführt worden. Daß Lukas bei einer anderen Gelegenheit, als wir sie hier im Galaterbrief vor uns haben, von dieser Benennung schreibt, dürfte dieser Vermutung nicht im Wege stehen, ebensosowenig wohl die Tatsache, daß Paulus selbst sich nie dieses Namens bedient. Denn wenn er die, welche aus dem Heidentum zum Reiche Gottes berufen worden sind, in seinen Schriften immer wieder als *ἔθνη* bezeichnet, dann trifft er den Stolz des Juden viel besser als mit der neuen Bezeichnung *Χριστιανοί*. Ist unsere Vermutung, daß der im Galaterbrief erzählte Vorfall den Namen *Χριστιανοί* erklärt, richtig, dann bezeichnet dieser Name nicht, wie R. A. Lipsius, Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873, 3 f. behauptet, „nur die entscheidende Loslösung des Evangeliums vom Judentum", sondern die Lostrennung der Christusgläubigen von den *ἔθνη* wie von den *Ἰουδαῖοι*.

2) C. Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, Göttingen 1894, 111 löst vollständig die Beziehung von V. 17 zu der Frage, ob eine Lebensgemeinschaft zwischen Heiden-Christen und Juden-Christen möglich ist. Paulus geht „von einem Referat über die Auseinandersetzung mit Petrus unmerklich zur Auseinandersetzung mit den Judaisten über, die ihm nach Röm 3, 8 vorwerfen, er mache Christus zum Sündendiener". Durch diese Erklärung sieht sich aber Clemen veranlaßt, den folgenden V. 18 zu streichen; denn daß Christus kein Sünder ist, lasse sich aus V. 19, nicht aber aus V. 18 beweisen (S. 112 f.).

tiochien zu rechnen[1]). Der Disput mit Petrus ist also mit 2, 17 beendet.

Hat sich nun wohl Petrus von Paulus belehren und bekehren lassen? Oder sind die Apostel unversöhnt voneinander gegangen? Hätte Paulus, wie viele annehmen, im Briefe seine Selbständigkeit und seine Unabhängigkeit von den Altaposteln beweisen wollen, dann hätte er, im Falle er seinen Mitapostel überredet und überzeugt hätte, dies gewiß nicht unerwähnt gelassen. Da er nun aber keine Andeutung darüber macht, daß er den Petrus für sich gewonnen habe, so müßte, wenn man an der erwähnten Zweckbestimmung vieler Erklärer festhalten und nicht unserer Auffassung über den Zweck des Briefes folgen will, mit C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien 85 behaupten, Paulus und Petrus seien in Antiochien unversöhnt voneinander geschieden. Hatte Paulus aber, wie wir behaupten, zu beweisen, daß er sich nicht mehr an „Fleisch und Blut" anschließe, dann war es ganz überflüssig, über das Resultat der Verhandlung in Antiochien zu berichten.

5. Schluß 2, 18—3, 1.

2, 18: *„Wenn ich nämlich das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue, mache ich mich zum Übertreter.*

19: *„Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gott zu leben.*

20: *„Mit Christus bin ich gekreuzigt. Es lebt doch nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus. Mein jetziges Leben im Fleische aber ist ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.*

21: *„Nicht hebe ich die Gnade Gottes auf; denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit kommt, dann ist Christus umsonst gestorben.*

3, 1: *„O ihr törichten Galater, wer suchte euch zu beschwindeln, denen Jesus Christus als Gekreuzigter vor Augen gezeichnet wurde!"*

In Vers 18ff. spricht Paulus nicht mehr wie in den vorhergehenden Versen 15, 16 und 17 in der ersten Person des Plural, sondern in der des Singular. In V. 19 hebt er seine eigene Person durch *ἐγὼ γάρ* noch ganz besonders hervor.

[1]) Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Sieffert, Belser, Weber, Abf. 228 u. a. beziehen auch noch V. 18—21 zu der in Antiochien gehaltenen Rede.

Daß Paulus im Gegensatz zu den vorhergehenden Sätzen nun in der Einzahl schreibt, läßt Cornely ganz außer acht, da er S. 454 den Gedankengang von V. 17 und 18 also erklärt: tantum abest ut haec legis abiectio eis (= Judaeochristianis) fuerit peccatum, ut illius resumptio potius eos praevaricatores constituat. Sieffert, Glbr. 153 macht kurzweg aus der Einzahl die Mehrzahl, wenn er in V. 18 *κατέλυσα* durch die Übersetzung verständlich zu machen sucht: „man“ hat niedergerissen. In V. 19 betone Paulus sein Ich als Gegensatz zu der Unsicherheit des Petrus (154). Belser, Selbstverteidigung 118 Anm. 2 meint, Paulus wende in V. 18 die erste Person an, „indem er das, was von Petrus und den übrigen gilt, in schonender Weise, formell von Petrus absehend, darlegt“. Allein von der Absicht, schonend darzulegen, kann mit Rücksicht auf *κατεγνωσμένος ἦν* (2, 11) und *συνυπεκρίθησαν* (2, 13) nicht die Rede sein. Zu *ἐγὼ γάρ* (19) bemerkt er: „= jeder wahrhaft an Christus gläubig gewordene Israelite“.

Doch der Schriftsteller will in 2, 18ff. nur von sich selber sprechen. Nur sein eigenes Ich will er in V. 19 betonen. Denn er persönlich war durch die Judaisten in Galatien angegriffen worden. Sein eigenes Ich hatte er im Galaterbriefe zu verteidigen. In Antiochien hatte er in der V. 14—17 mitgeteilten Rede die Sache des Christentums vertreten und darum in der ersten Person des Plural gesprochen. Jetzt, nach Beendigung jener Rede, führt ihn der Zweck des Briefes wieder zu seinem eigenen Ich zurück, und darum redet er von V. 18 ab nicht mehr in der ersten Person des Plural, sondern des Singular.

Die Partikel *γάρ* in 2, 18 zeigt, daß der Schriftsteller eine Begründung geben will. Was er begründet, ist aber nicht, wie man vielfach glaubt, der im vorhergehenden Verse gelegene Gedanke, daß diejenigen, welche in Christus ihre Rechtfertigung suchen, keine *ἁμαρτωλοί* sind [1]). Dagegen spricht schon, daß, wie gesagt, in V. 17 in der ersten Person des Plural, in V. 18ff. aber in der ersten Person des Singular geschrieben ist. Der Apostel begründet mit den Schlußbemerkungen 2, 18ff. die gleiche These, welche er in 1, 13—2, 17 mit den Berichten über sein Zusammentreffen mit den Landsleuten in Jerusalem und Antiochien bewiesen hatte, nämlich den Satz: ich halte konsequent an der Gesetzesfreiheit fest. Die Gegner Pauli in Galatien hatten erklärt, der Apostel predige noch gelegentlich ein anderes als das gesetzesfreie Evangelium;

---

1) Vgl. Sieffert, Glbr. 153.

sie hatten also behauptet, er baue selbst gelegentlich das wieder auf, was er durch sein gesetzesfreies Evangelium niedergerissen habe. Demgegenüber kann er nun getrost nach den Ausführungen 1, 13—2, 17 feststellen, daß er ja das, was er einmal niedergerissen habe, nicht wieder aufbaue. Der Schriftsteller hätte gegenüber den Einwänden der Judaisten als Schlußfolgerung aus 1, 13—2, 17 bloß sagen können: *ἃ κατέλυσα, ταῦτα οὐ πάλιν οἰκοδομῶ.* Um aber den Verleumdungen ja entschieden genug zu begegnen, hat er die zwar umschreibende, aber bestimmtere Form gewäht: *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* [1]).

In V. 19 kennzeichnet der Apostel mit den Worten *νόμῳ ἀπέθανον* so scharf als möglich sein Verhältnis zum Gesetze. Gemäß dieser Erklärung ist er für das Gesetz tot, so daß das Gesetz für ihn ganz und gar abgetan ist. „Ich bin dem Gesetze gestorben“, das ist die treffliche Antwort auf den ihm gemachten Vorwurf: bald predigst du ein gesetzesfreies Evangelium, bald hältst du dich selbst an das Gesetz.

Der Schriftsteller begnügt sich in V. 19 nicht damit, das zu behaupten, was er soeben unter Hinweis auf sein Verhalten in Jerusalem und Antiochien bewiesen hat, daß er nämlich für das Gesetz nicht mehr existiere. Er gibt auch noch den Grund an, warum er dem Gesetze gestorben ist: er will für Gott leben. Damit wiederholt er am Schlusse des ersten Hauptabschnittes einen Gedanken, welchem wir bereits — nur in etwas anderer Form — in der Einleitung begegnet sind. In 1, 10 nämlich hatte der Apostel zu erkennen gegeben, daß er nicht mehr für das Gesetz eintreten könne, weil er Christus, bzw. Gott diene. V. 19 enthält aber auch noch einen vollständig neuen Gedanken und zwar in der Wendung *διὰ νόμου ἀπέθανον.* Danach ist das Gesetz selbst schuld daran, daß Paulus vom Gesetze sich endgültig abgewendet hat. Inwiefern aber kann das Gesetz dazu Anlaß gegeben haben? In den Kapiteln 3 und 4 werden wir darüber aufgeklärt werden. Da erfahren wir, daß „alle, die aus Gesetzeswerken sind, unter dem Fluche stehen“ (3, 10), daß Christus „vom Fluche des Gesetzes“ losgekauft hat (3, 13), daß „die Schrift“ alles unter die Sünde verschlossen hat (3, 22), daß das Gesetz zum Gefangenen (3, 23),

---

1) Clemen, Einheitlichkeit 112 bezeichnet V. 18 als Glosse eines ungeschickten Abschreibers.

zum Sklaven (4, 1 f.) macht. Dieser Fluch, diese Knechtschaft, welche das Gesetz wirkt, sind nach Paulus der Anlaß, sich vom Gesetze loszusagen[1].

Χριστῷ συνεσταύρωμαι (20 a). Wie paßt dieses Wort zu der Erklärung V. 19? Liegt da nicht einer jener Gedankensprünge vor, welche man gern unserem Schriftsteller zuschreibt? Keine Partikel reiht den V. 20 an den vorhergehenden, um erkennen zu lassen, in welchem Verhältnis beide Sätzchen zueinander stehen.

Zahn behauptet 134: „Der Tod, den (Paulus) erlebt hat, ist ein Mitgekreuzigtwerden mit Christus gewesen, also eine derartige nachträgliche Beteiligung an dem Kreuzestode Christi, daß es zu einem Abbruch des früher geführten Lebens gekommen ist (Röm 6, 6). Wie das geschehen ist und inwiefern damit eine Lösung des Verhältnisses zum Gesetze gegeben ist, wird im Galaterbriefe nicht entwickelt." Doch das ist nicht richtig. Der Galaterbrief selbst lehrt uns, wie die beiden Gedanken V. 19 und 20a zu verbinden sind.

Χριστῷ συνεσταύρωμαι ist nichts anderes als eine Wiederholung des Gedankens *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*. Als Christus nämlich gekreuzigt worden war, da hat er, wie sich aus 3, 13 und 4, 4. 5 ergibt, durch den Gesetzesfluch „Verflucht jeder, der am Kreuze hängt" (Dt 21, 23), dem er als Gekreuzigter verfallen war, vom Gesetze losgekauft, ist also durch den Fluch des Gesetzes dem Gesetze gestorben. Stirbt aber Christus als Gekreuzigter durch das Gesetz dem Gesetze, dann kann Paulus, wenn er ebenfalls durch das Gesetz dem Gesetze gestorben ist, behaupten, er sei wie Christus oder mit Christus durch das Gesetz dem Gesetze gestorben oder mit Christus gekreuzigt worden[2].

---

1) Unter *νόμος* in *διὰ νόμου* verstehen Hieronymus, Ambrosiaster u. a. das Gesetz des Glaubens, d. i. das Evangelium, dagegen Chrysostomus, Cornelius a Lapide u. a. den messianischen Inhalt des Gesetzes und der Propheten.

2) In der Regel wird angenommen, daß Paulus mit 20a an die Taufe erinnern bzw. versichern wolle, er sei der Sünde gestorben. Theodor v. Mops. z. B. schreibt zur Stelle: *ἐπειδὴ ἐν τῷ βαπτίσματι τοῦ τε θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως τύπον ἐπλήρουν, συσταυροῦσθαι ἐλέγοντο τῷ Χριστῷ, ὡς ἂν αὐτοῦ μὲν διὰ σταυροῦ τὸν θάνατον δεξαμένου καὶ ἀναστάντος.* Chrysostomus gibt zu 20a die Erklärung: *τῷ μὲν γὰρ εἰπεῖν ‚Χριστῷ συνεσταύρωμαι' τὸ βάπτισμα ᾐνίξατο.* Allerdings schreibt Paulus in Röm 6, 3: „Alle, die wir auf Christus getauft wurden, wurden auf seinen Tod getauft" und Röm 6, 6: „Unser alter Mensch ist mit (Christus) gekreuzigt worden, damit der Leib der Sünde abgetan werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen". Allein an unserer

Durch das Perf. *συνεσταύρωμαι* drückt der Schriftsteller aus: es bleibt dabei, für mich gibt es kein Gesetz mehr; ein Wiederaufleben für das Gesetz ist für mich ausgeschlossen. Wenn er in 20a nicht wie in Röm 6, 6 allgemein von „unserm alten Menschen“ erklärt, daß er gekreuzigt worden ist [1]), so gibt er auch hier wiederum zu erkennen, daß es ihm nicht allgemein um Verteidigung einer Glaubenslehre, sondern speziell um Verteidigung seiner eigenen Person zu tun ist.

Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (20b). Durch das erste *δέ* kann natürlich nicht ein Gegensatz zu 20a ausgedrückt sein. Als Gegensatz zu den Worten „es lebt doch nicht ich“ ist zu denken der von den Gegnern des Apostels erhobene Vorwurf, daß er noch nach Menschenart unter Rücksichtnahme auf menschliche, nationale Bräuche lebe. Während der Schriftsteller in V. 19 schrieb, er sei dem Gesetze gestorben, sagt er hier nicht etwa, er lebe nicht mehr dem Gesetze, sondern erklärt ganz allgemein: nicht mehr lebe ich. Um den Verleumdungen der galatischen Hetzer zu entgehen, leugnet er also nicht nur, daß das jüdische Gesetz ihm gelegentlich noch Norm sei, er behauptet sogar, daß es für ihn überhaupt kein irdisches Lebensprinzip gebe. Lebensprinzip, Quelle des Lebens, ist für ihn nur Christus. Da er aber gleichwohl noch in irdische Lebensverhältnisse hineingestellt und von irdischen, d. i. sozialen und politischen Verhältnissen abhängig ist, so erklärt er in 20c ausdrücklich, dieselben könnten in gewisser Beziehung für ihn jedoch nur den einen Wert haben, die gläubige Hingabe an seinen gütigen Erlöser wach zu erhalten [2]).

Stelle handelt es sich dem Apostel nur um die Befreiung vom Gesetze, nicht um die Taufe bzw. um die mit der Taufe verbundene Reinigung von der Sünde. Erst im folgenden zweiten Hauptabschnitt des Galaterbriefes, wo Paulus sein Evangelium, das man „verkehren“ möchte, darlegt, spricht er von Sünde und Gotteskindschaft. Der Römerbrief darf und muß zwar vielfach zur Erklärung des Galaterbriefes herangezogen werden. Aber zunächst und soweit wie möglich ist eine Schrift durch sich selbst zu erklären. An diesem Grundsatze wäre namentlich dann streng festzuhalten, wenn man an die Aufgabe herantreten wollte, aus den verschiedenen Gedanken der verschiedenen Briefe Pauli eine geschichtliche Entwicklung seiner Lehren zu konstruieren.

[1]) *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη.*

[2]) Sollen die politischen und sozialen Wirren unserer Zeit nicht auch in uns das lebhafteste Verlangen wachrufen, nur Christus und er allein möge uns lenken und leiten? Und wenn wir gleichwohl noch hineingestellt bleiben in die irdischen Lebensverhältnisse, abhängig von sozialen und politischen

Wenn der Apostel in V. 21 schreibt *οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ,* so betont er die Gnade Gottes deshalb, weil er sagen will, daß sie für ihn an die Stelle des jüdischen Gesetzes, seiner Einrichtungen und Verordnungen, getreten ist. Sie allein lenkt und leitet ihn noch, seitdem er mit Christus gekreuzigt, d. i. dem Gesetze gestorben ist. Diese Worte sind eine kurze, klare Widerlegung des Vorwurfes: immer noch lässest du bisweilen das Gesetz zur Geltung kommen. Oder sagt nicht gerade die Form *οὐκ ἀθετῶ* es sehr deutlich, daß Paulus persönlich angegriffen worden sein muß? Geben nicht die Worte *οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν* genügend zu erkennen, daß bei diesen persönlichen Angriffen ihm noch eine Begünstigung des der Gnade entgegenstehenden Gesetzes nachgesagt worden war?

Zum Abschluß des ersten Hauptabschnittes, in 3, 1, redet der Apostel die Adressaten mit Namen an: „Ihr törichten Galater, wer suchte euch zu beschwindeln ...?" In der Regel wird *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν* übersetzt: wer suchte euch zu bezaubern?[1]) Lietzmann erklärt z. St.: „Wenn die Galater rechtzeitig ihren Verstand gebraucht hätten, wäre ihr Abfall vom paulinischen Evangelium unmöglich gewesen — aber sie waren ja wie verzaubert". Nach dieser Übersetzung von *βασκάνειν* wäre Paulus die Sinnesänderung der Galater unverständlich gewesen. Doch dem Apostel ist es nicht unbegreiflich, warum die Galater vom wahren Evangelium sich abwenden wollten. Nicht wie mit Zaubermitteln ist ihm die Sinnesänderung der Galater erfolgt. Er kennt ja den Grund hiervon genau; er weiß, daß man durch gewisse falsche Berichte gegen seine Person und damit gegen sein Werk vorzugehen suchte.

Am Schluß von 3, 1 wird hervorgehoben, daß den Galatern seiner Zeit Jesus Christus als der Gekreuzigte vor Augen gezeichnet wurde: *κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος*[2]). Damit wird noch ein Grund angegeben, warum die ga-

---

Mächten, soll dies nicht auch für uns nur noch den einen Wert haben, die gläubige Hingabe an unseren gütigen Erlöser erst recht lebendig zu erhalten durch den Schrecken vor diesen ohnmächtigen (d. i. nicht vom Geiste belebten) Mächten.

[1]) Die Vulgata übersetzt: quis vos fascinavit ...

[2]) Im Gegensatz zu ℵ A B C u. a. lesen Occidentalen und die antiochenische Rezension nach *προεγράφη* noch *ἐν ὑμῖν.* Zahn 138 f. verteidigt diese Lesart. Auch glaubt er die Worte *προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος* als selbständigen Satz erklären zu müssen. Allein selbst unter der Voraussetzung, daß *ἐν ὑμῖν* ursprünglich ist, muß *οἷς—ἐσταυρωμένος* als ein einziger Neben-

latische Christengemeinde den Lügenreden von Verleumdern keinen Glauben schenken soll. Aus dem Ausdruck *κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη* folgt, daß der Apostel seinerzeit nicht nur mit Worten über den gekreuzigten Christus belehrt hat, sondern daß er anschaulich unter Vorzeigung eines gekreuzigten Jesus die Galater unterrichtet haben muß. Doch wie war ihm dies möglich? Alle Erklärer scheinen für ausgeschlossen erachtet zu haben, daß er dies konnte, denn alle lassen sie die Worte *κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη* in ihrer nächstliegenden Bedeutung unberücksichtigt. Allein erwägen wir doch, was der Apostel uns in 2, 20 soeben erst gesagt hat! Da hat Paulus erklärt, daß nicht mehr er selbst lebe, sondern Christus in ihm. Christus ist also im Apostel selbst wirksam in Erscheinung getreten, so daß Paulus bei seiner Missionspredigt in Galatien seine Zuhörer auf sich selbst als eine Offenbarung Jesu Christi hatte hinweisen können. Inwiefern aber kann der gekreuzigte Jesus sich in ihm vor den Galatern geoffenbart, in ihm sichtlich unter den Galatern gewirkt haben? Wohl durch seine Opferliebe und Leidensfreude hat Paulus seinerzeit bei Missionierung Galatiens zu erkennen gegeben, daß sein gekreuzigter Herr Jesus in ihm wirksam ist. Aus 4, 13f. unseres Briefes erfahren wir denn auch, daß der Apostel einst als Leidender zu den Galatern gekommen ist, und daß dieses Leiden, „die Schwachheit im Fleische“, statt wie anderen Menschen Anstoß und Ärgernis zu sein, den Galatern Anlaß wurde, den Apostel Paulus wie „einen Engel Gottes, wie Christus Jesus“ aufzunehmen. Und wenn der Schriftsteller am Schluß des Briefes in 6, 17 darauf hinweist, daß er „die Wundmale Jesu“ an seinem Leibe trage, ist da nicht etwa eben der Gedanke ausgedrückt, den wir in 3, 1 zu finden glauben, daß nämlich in Paulus der gekreuzigte Jesus den Gläubigen vor Augen gezeichnet worden war? Indem der Apostel nun in 3, 1 die Galater daran erinnert, daß sie selbst es aus Erfahrung wissen müssen, daß der gekreuzigte Christus in ihm wohnt, oder daß er mit Christus gekreuzigt ist, führt er am Schluß des ersten Hauptteils in seinem Kampfe gegen seine Verleumder noch den kräftigsten Beweis ins Feld. Bisher hatte er in seiner Verteidigung mit dem Berichte über die Ereignisse in Jerusalem und

---

satz angesehen werden. Ὑμῖν nach οἷς braucht nicht Anstoß zu erregen; denn aus der hebräischen Literatur und deren Übersetzungen ist es ja bekannt, daß auf die Person, auf welche bereits ein Rel. Pron. sich bezieht, noch durch ein Personalpronomen verwiesen wird.

Antiochien auf geschichtliche Tatsachen verwiesen, welche den Galatern aus eigener Erfahrung nicht bekannt waren. In 3, 1 aber kann er sogar die Galater selbst als Zeugen für sich aufrufen. Da nämlich dieselben dafür Zeugen sind, daß Paulus mit Christus gekreuzigt ist, so sind sie notwendig auch Beweis dafür, daß er dem Gesetz gestorben sein muß; denn aus dem Gekreuzigtsein mit Christus folgt ja, wie wir gesehen haben, notwendig ein Gestorbensein dem Gesetze gegenüber.

In dem mit 3, 1 beendeten ersten Hauptteil des Briefes sind die gegen den Apostel erhobenen Vorwürfe glänzend abgewiesen. Wirkungsvoll sind besonders die Schlußworte. Ihren mächtigen Eindruck wird diese gut angelegte Verteidigungsrede kaum verfehlt haben.

II. Der Geist ist nicht dem Gesetze, sondern dem Glauben (den Heiden) verheißen und gegeben 3, 2—4, 7.

Im ersten Hauptabschnitt 1, 13—3, 1 hatte der Apostel sich gegen die Verdächtigung verteidigt, daß er selbst nicht konsequent an dem gesetzesfreien Evangelium festhalte. Da die Aufwiegler in Galatien mit solcher Erklärung den Apostel zu dem Zwecke verdächtigten, „das Evangelium Christi zu verkehren“ (1, 7), legt er nun im zweiten Hauptabschnitt 3, 2—4, 7 das gesetzesfreie oder Glaubens-Evangelium Christi dar, d. h. er führt nun aus, daß der Geist oder das Erbe nicht dem Gesetze, sondern den Heiden bzw. dem Glauben verheißen und gegeben worden ist. Nach den einleitenden VV. 2—5 lehrt er im ersten Abschnitt VV. 6—12, daß das Erbe d. i. der Geist, den Heiden, nicht dem Gesetze verheißen worden ist und daß das Gesetz Fluch wirkte und kraftlos war. In dem zweiten Abschnitt VV. 3, 13—4, 7 wird dargetan, daß jenes verheißene Erbe, d. i. der Geist, den Heiden, nicht dem Gesetze gegeben worden ist, und daß das Gesetz nur die Aufgabe hatte zu knechten, bis die Zeit der Erbschaft, d. i. die Zeit des Geistes oder die Zeit der Kinder Gottes gekommen wäre.

Viel Schwierigkeit machte den Exegeten die Frage, wie die Gedanken des dritten Kapitels zu disponieren sind. Man vermochte zu keinem befriedigenden, klaren Gedankengang durchzudringen, erklärte daher bald diesen bald jenen Gedanken für interpoliert oder, wenn man noch etwas konservativer verfahren wollte, behauptete man, der Apostel mache verschiedene Gedankensprünge.

Kein Satz, kein Wort ist jedoch für interpoliert zu erklären, logisch reiht sich Gedanke an Gedanke. Nur muß man, um Paulus richtig zu verstehen und den Gedankengang recht zu erkennen, wissen, daß der Schriftsteller von der Voraussetzung ausgeht: die dem Abraham verheißene Erbschaft oder der ihm verheißene Segen ist der Geist, welcher seit dem Kreuzestode Christi verliehen wird. Hätte Paulus für uns, für die Christenheit überhaupt geschrieben und nicht bloß für bestimmte Verhältnisse seiner Zeit, dann hätte er, um richtig verstanden zu werden, diesen Satz an den Beginn des zweiten Hauptteiles des Briefes stellen müssen und gewiß auch gestellt. So aber, da er an Kreise schrieb, welche ihn von früheren Predigten her kannten, und mit welchen er gemeinsame Erfahrungen gemacht hatte, konnte er manches Wort sich ersparen, manche Bemerkung voraussetzen. Wir, an welche Paulus bei seinem Schreiben gar nicht gedacht hat, müssen in aufmerksamem Durchlesen der folgenden Erörterung erst allmählich zu dieser von ihm gemachten Voraussetzung durchdringen, um von da aus seine Worte verstehen zu können. Welche Erwägungen führen aber zu der genannten Voraussetzung? Wenn der Apostel in 3, 2—5 von dem Geiste spricht, den die Galater empfangen hatten, wenn er in 6ff. über die dem Abraham gewordene Verheißung des Segens sich äußert, wenn er in 13f. erklärt, die Verheißung an Abraham sei mit Christi Tod in Erfüllung gegangen, und man empfange durch Christi Tod „die Verheißung des Geistes", dann ist doch nach Paulus der Geist die dem Abraham gemachte Verheißung oder das versprochene „Erbe" (3, 18). Daß Paulus die genannte Voraussetzung macht, bestätigt der auf Grund derselben sehr klare und einfache Gedankengang. Wird unter der Verheißung, von welcher der Apostel in 6ff. spricht, trotz des bezeichnenden Ausdruckes *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* (3, 14) nicht die Verheißung des Geistes verstanden, dann allerdings ist jede Beziehung sowohl zwischen 6ff. und 2—5 wie zwischen 6ff. und 13ff. aufgehoben und Paulus wird zu einem unfähigen Schreiber, der planlos plötzlich von einem Gedanken in den andern fällt.

1. Einleitung 3, 2—5.

Der Apostel hält den Galatern vor, sie hätten es aus eigener Erfahrung wissen können, daß der Geist, den sie empfangen hatten, ihnen nicht durch das Gesetz gegeben worden war. Während er

bisher sich selbst gegen Vorwürfe verteidigt hatte, macht er jetzt den Galatern Vorwürfe, geht von der Defensive zur Offensive über. Die Verführer in Galatien und mit ihnen die Galater, welche denselben bereits aufmerksam zuhören, hatten, wie sich aus den vorhergehenden Kapiteln ergab, erklärt, die Lehren des Paulus in Galatien stünden nicht im Einklange mit der Geschichte seines Lebens; nun kann der Apostel darauf erwidern: „Nein, im Gegenteil, es besteht ein Widerspruch zwischen den Lehren, welche ihr anzunehmen Gefahr laufet, und dem Glaubensleben, welches ihr bisher auf Grund guter Erfahrungen gebilligt habt."

Der Apostel schreibt:

3, 2: „Nur das eine möchte ich von euch erfahren: Habt ihr auf Grund von Gesetzeswerken den Geist empfangen oder auf Grund von Glaubens-Gehorsam?

3: „Seid ihr so töricht, im Geiste anzufangen und nun im Fleische enden zu wollen?

4: „Soviel habt ihr vergebens erduldet? Wenn doch nur vergebens!"

Bezeichnend schreibt der Apostel: ϑέλω μαϑεῖν ἀφ' ὑμῶν. Da man nämlich über Pauli Leben Erkundigungen eingezogen hatte, um die Galater demselben zu entfremden, darum fragt jetzt umgekehrt Paulus die Galater aus und zieht Erkundigungen ein über ihre eigenen Lebenserfahrungen. Wenn dieselben nun ihre eigene Lebensgeschichte befragen, müssen sie sich sagen, daß der Glaube und nicht die Gesetzeswerke ihnen den Geist [1]) gegeben hat, sie müssen ferner gestehen, daß auch nur der Glaube ihren Leiden großen Wert verliehen hat [2]), sodaß dieselben nicht um-

---

[1]) Der Begriff τὸ πνεῦμα ist hier nicht näher bestimmt. Er war den Adressaten klar. Auf jeden Fall darf er nicht auf das bezogen werden, „was man mit leiblichen Augen sieht und mit leiblichen Ohren hört, auf die empirischen Wunderwirkungen des Geistes, Zungenreden, Ekstase, Heilungen u. dgl." (J. Walter, Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes, Göttingen 1904, 45).

[2]) Τοσαῦτα ἐπάϑετε übersetzt Lietzmann mit mehreren anderen: „alles das habt ihr erlebt". Allein πάσχειν hat im NT immer nur die Bedeutung „leiden". Ferner ist bei der Übersetzung Lietzmanns in V. 4 eigentlich dasselbe noch einmal gesagt, was schon in der Frage V. 2 enthalten ist. Allerdings wird nun nirgends im Briefe von Leiden der Galater ausdrücklich etwas erwähnt. Jedoch ergibt sich aus Gal 6, 12, daß jeder Christ überhaupt infolge des Kreuzes Christi Verfolgung zu erwarten hat, und außerdem vertritt bekanntlich Paulus die Anschauung, daß das Leben des Christen überhaupt eine ständige Teilnahme an dem Kreuzesleiden Christi ist (vgl. Gal 2, 20)

sonst gewesen sind. Aber trotzdem sie diese gute Erfahrung mit dem Glauben gemacht haben, stehen sie jetzt im Begriffe, dem Gesetze ungebührliche Kraft zuzuschreiben, die Bedeutung des Glaubens zu verkennen und damit auf den Geist zu verzichten und ihre Leiden zu entwerten [1]). Sie, die ihrem apostolischen Lehrer Widerspruch vorzuwerfen geneigt sind, geraten jetzt mit sich selbst in Widerspruch; ihr einstiges Leben und ihr jetziges Streben steht im Verhältnis von Geist und Fleisch.

3, 5: „Der nun, welcher euch den Geist verlieh und Kraft in euch wirkte, (tat er es) auf Grund von Gesetzeswerken oder auf Grund von Glaubensgehorsam?“

Die Antwort auf diese Frage konnten sich die Galater auf Grund ihrer Lebenserfahrungen selbst geben. Sie konnte nur lauten: nur der Glaube, nicht Gesetzeswerke verleihen den Geist und geben Kraft. Was unter Kraft *(δυνάμεις)* zu verstehen ist, läßt sich nicht schwer erkennen, wenn das unmittelbar Vorhergehende in Betracht gezogen wird. An zweierlei hatte Paulus seine Leser erinnert: an den Geist, den sie empfangen haben und

---

und daß der Christ nicht wie der Jude des Gesetzes, sondern der Leiden sich rühmt (vgl. Röm 5, 3). Sieffert schreibt Glbr. 169: „Auch spricht gegen jede Beziehung von *τοσαῦτα* auf Übles *εἰκῇ*, welches ausdrückt, daß die an sich zu erwartende gute Frucht ausbleibt oder verloren geht. Danach muß *τοσαῦτα* Gutes bezeichnen und *πάσχω*, das an sich vox media ist, steht also hier von einer glücklichen Erfahrung“. Als ob nach Christi Lehre nicht gerade das Leiden es wäre, das gute Früchte bringt! Würde *τοσαῦτα* auf die göttlichen Gnadenerweisungen bezogen, welche die Galater erlebt haben, dann wäre der Sinn von *εἴγε καὶ εἰκῇ*, daß noch Schlimmeres der Fall sein könnte als die bloße Vergeblichkeit der göttlichen Gnadenerweisungen. Aber die Vergeblichkeit des Geistes-Empfanges oder der Verlust des Geistes ist ja doch schon das Schlimmste, was von nichts Schlimmerem übertroffen werden kann. Unter *τοσαῦτα* ist also etwas anderes als göttliche Gnadenerweisung zu verstehen.

[1]) Wenn in 3, 4 den Worten *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ* noch der Ausruf beigefügt wird *εἴγε καὶ εἰκῇ*, so will der Schriftsteller die Befürchtung aussprechen, die Leiden möchten nicht nur ihren Erlösungswert für die Leser verlieren, sondern auch noch für sie der Ausdruck von Strafe und Fluch werden. — Mehrere Erklärer übersetzen die Worte *εἴγε καὶ εἰκῇ*: „wenn es wirklich vergeblich war“ (vgl. Chrysostomus, Theodoret, Sieffert, Zahn, Lietzmann). Paulus würde demnach sagen wollen: „Ihr habt viel vergeblich ertragen, aber vielleicht habt ihr es doch nicht vergeblich ertragen“, d. h. der Schriftsteller würde den Galatern den schweren Vorwurf der Torheit machen, aber im gleichen Atemzug zugeben, daß er diesen Vorwurf vielleicht mit Unrecht mache. Ein Verhalten, das wir aber dem Apostel doch wohl nicht zutrauen dürfen.

an die Leidnn, die sie mit Nutzen erduldet haben. Auf beides weist er in V. 5 noch einmal. Den Geist erwähnt er noch einmal ausdrücklich; an ihr Leiden aber und dessen wertvolle Wirkung erinnert er eben mit dem Ausdruck *δυνάμεις*. Unter *δυνάμεις* sind nämlich hier die Kräfte zu verstehen, welche die Galater auf Grund ihres Glaubens dazu stärkten, nicht nur ihre Leiden zu ertragen, sondern in denselben auch etwas Wertvolles, Gewinnbringendes zu erkennen und Nutzen aus ihnen zu ziehen [1]).

Wollen die Galater ihre guten Lebenserfahrungen nicht blindlings preisgeben, d. h. wollen sie nicht den Geist, den sie empfangen, und die Leidensschätze, die sie gesammelt haben, vernachlässigen, dann können sie nicht Gesetzeswerken, sondern nur dem Glauben die erlösende Kraft zuschreiben und dürfen nicht auf diejenigen hören, welche das Glaubensevangelium Christi zu verkehren suchen.

2. Der Geist wird den Heiden, nicht dem Gesetze verheißen 3, 6—12.

a) Die Verheißung des Segens (d. i. des Geistes) gilt den Heiden 3, 6—9.

3, 6: „Da [2]) Abraham Gott glaubte, und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde,

7: „Darum erkennt es, daß gerade die Glaubensmenschen Söhne Abrahams sind!

8: „Da die Schrift voraussah, daß auf Grund des Glaubens Gott rechtfertige die Heiden, hat sie dem Abraham vorherverkündet: ‚Gesegnet werden in dir sein alle Heiden‘.

9: „Also werden die Glaubensmenschen mit dem gläubigen Abraham gesegnet.“

---

[1]) Erklärt man, wie es in der Regel geschieht, *δυνάμεις* ganz allgemein als die Gnadengaben des Geistes, als das, was eo ipso mit der Verleihung des Geistes verbunden ist, dann ist mit *ἐνεργῶν δυνάμεις* nicht viel anderes gesagt als mit *ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα*.

[2]) Die Satzverbindung *καθὼς Ἀβραάμ* macht manchen Erklärern Schwierigkeit. Sie verstehen nicht, wie die folgenden Gedanken mit den vorhergehenden zu verknüpfen sind. Steck 56 behauptet, daß in 3,6 nicht nur ein schneller Übergang, sondern ein Sprung stattfinde. Lietzmann nennt *καθώς* ein „verlegenes Flickwort“. — Die Lesart *καθὼς γέγραπται*... ist nur durch G. und einige Hss der Vulgata dürftig bezeugt. — van Manen, Th. Tijdschr. 1887, 468 hat, Marcion folgend, die VV. 6—10 gestrichen.

Hier bespricht der Apostel die dem Abraham gewordene Verheißung des Segens, worunter wir, wie bereits gezeigt wurde, den Geist zu verstehen haben; identifiziert er doch in 3, 14 ausdrücklich *εὐλογία* und *πνεῦμα*.

Der Hauptgedanke liegt in V. 8, wo er die Verheißungsworte Gn 12, 3 bzw. 18, 18; 22, 18 zitiert. Was er aus diesen Worten schließen will, sagt er im Vordersatz: „auf Grund des Glaubens rechtfertigt[1]) Gott die Heiden" und wiederholt er in dem folgenden V. 9: „Daher werden die Glaubensmenschen mit dem gläubigen Abraham gesegnet". Mit anderen Worten lehrt Paulus: nicht die Juden werden auf Grund des Gesetzes gerechtfertigt bzw. gesegnet. Diese negative Lehre jener Verheißungsworte führt er in den folgenden VV. 10—12 aus. Was aber will der Apostel mit den VV. 6 und 7 sagen? Er will, wie er mit der Formel *γινώσκετε ἄρα* V. 7 andeutet, zeigen, wer als Sohn Abrahams zu bezeichnen ist. Wozu aber muß der Apostel betonen, daß die Glaubensmenschen Kinder Abrahams sind?

Diese Versicherung war notwendig, da gegenüber der Erklärung in V. 8 und 9, daß den Heiden der verheißene Segen oder die verheißene Gerechtigkeit zukomme, die jüdisch gesinnten Gegner eingewendet hätten: der Segen ist dem verheißen, welcher der Same Abrahams ist (vgl. 3, 16). Diesen Einwand nun weist der Apostel schon von vornherein in den VV. 6 und 7 dadurch zurück, daß er eben versichert: gerade die Glaubensmenschen verdienen den Titel Kinder Abrahams (bzw. Same Abrahams). Allerdings hätten auf diese Behauptung hin die Gegner noch den weiteren Einwurf machen können: wenn auch die Glaubensmenschen oder die *ἔθνη* Kinder Abrahams sind, aber wir, die Kinder Abrahams dem Fleische nach, sind auf jeden Fall auch der Same Abrahams und uns gebührt daher ebenfalls der verheißene Segen. Solchem Einwurf tritt der Schriftsteller weiter unten, in 3, 16, entgegen[2]).

Nun läßt sich auch die Bedeutung der Partikel *δέ* in V. 8 (*προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή . . .*) erklären. Sie ergibt sich eben aus dem dargelegten Verhältnis, in dem V. 8 und 9 zu V. 6 und 7 steht. Dieses Verhältnis oder der Gedankengang der VV. 6—9

---

[1]) *Εὐλογία* und *δικαιοσύνη* sind dem Apostel identische Begriffe wie *εὐλογία* und *πνεῦμα*.

[2]) Paulus vergißt nichts, was zur Sache gehört, und was er schreibt, gehört zur Sache.

läßt sich also klarlegen: „Die Schrift betont, daß Abraham durch seinen Glauben gerecht wurde; sie lehrt also, daß der Glaube zu Kindern des gläubigen Abraham mache. Doch was ich (Paulus) eigentlich sagen will und wozu die erwähnte Rechtfertigung Abrahams den Schlüssel zum Verständnis bildet, ist: nach der Schrift wurde den Heiden der Segen verheißen."

b) Die Verheißung gilt nicht dem Gesetze, da es Fluch wirkte und kraftlos war (3, 10—12).

3, 10: „Alle nämlich, welche aus Gesetzeswerken sind, stehen unter dem Fluch; denn es ist geschrieben ‚Verflucht ein jeder, der nicht werktätig ausharrt in allem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes'.

11: „Daß aber im Gesetze keiner vor Gott gerecht wird, ist klar; denn ‚der Gerechte lebt aus dem Glauben',

12: „das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben, sondern ‚der Werktätige lebt in den Werken'."

Zunächst zeigt hier Paulus, daß alle, welche unter dem Gesetze stehen, unter dem Fluche sind, und zitiert zum Beweise dafür Dt 27, 26: *ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά* [1]). Sodann stellt er noch, um zu beweisen, daß das Gesetz nicht die Kraft hatte gerecht zu machen, den Worten Hab 2, 4 *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* [2]) das Zitat Lv 18, 5 gegenüber: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* [3]).

Doch inwiefern kann der Apostel in V. 10 behaupten, daß alle die, welche aus Gesetzeswerken sind, unter dem Fluche stehen? Trifft denn sie alle tatsächlich die in Dt 27, 26 ausgesprochene Verfluchung? In den Erklärungen zu unserer Stelle wird in der Regel gesagt, alle Juden seien ebendeshalb unter dem Fluche gestanden, weil keiner gemäß der Forderung in Dt 27, 26 „in allem ausgeharrt hätte, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes" [4]).

---

1) LXX: *ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου ποιῆσαι αὐτούς.* — Vgl. Dt 28, 58.

2) LXX: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.* — Vgl. Röm 1, 17; Hebr 10, 38.

3) Lv 18, 5: *καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου, καὶ ποιήσετε αὐτά· ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* — Vgl. Röm 10, 5: *Μωϋσῆς γὰρ γράφει, ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ.*

4) Vgl. Justinus, Dialog 95, 1: *Καὶ γὰρ πᾶν γένος ἀνθρώπων εὑρεθήσεται ὑπὸ κατάραν ὂν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως. Ἐπικατάρατος γὰρ εἴρηται πᾶς*

Warum fügt aber Paulus diesen Gedanken, daß kein Jude das Gesetz ganz beobachtet hat, nicht bei, wenn er doch zum Verständnis des Verses notwendig ist? Er will nach jenen Erklärern etwas durch eine Schriftstelle heweisen, was dieselbe an und für sich gar nicht beweist, sondern erst mit Hilfe eines zu ergänzenden, für die Gegner des Apostels doch durchaus nicht selbstverständlichen Zwischengedankens. Oder sollte es diesen Eiferern für die jüdischen Überlieferungen sich von selbst verstanden haben, daß sie und alle ihre Väter in irgendeiner Beziehung Übertreter jüdischer Verordnungen sind [1]? Schwerlich ist dies vorauszusetzen.

Um V. 10 zu verstehen, ist es nicht notwendig einen Gedanken einzuschalten.

Fragen wir zunächst: wer ist zu verstehen unter „allen jenen, welche aus Gesetzeswerken sind"? Sie stehen im Gegensatz zu denjenigen, „welche aus dem Glauben sind" (3, 7). Diese bilden ein Reich des Geistes, jene dagegen eine politische Macht. Unter „allen jenen, welche aus Gesetzeswerken sind", ist die Gesamtheit des Judentums in seiner politischen Ausgestaltung zu verstehen. Sie sind der jüdische Staat. Aber nicht nur der Gegensatz zu den Glaubensmenschen läßt vermuten, daß wir unter den Gesetzesmenschen eine politische Macht zu verstehen haben. Auch zeigt die Geschichte des jüdischen Gesetzes, daß dieses zunächst den gleichen Zweck hatte, welchen in anderen Staaten die Gesetze zunächst und in der Regel verfolgen, nämlich äußere, poli-

---

ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Καὶ οὐδεὶς ἀκριβῶς πάντα ἐποίησεν, οὐδ' ὑμεῖς τολμήσετε ἀντειπεῖν· ἀλλ' εἰσὶν οἳ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλήλων τὰ ἐντεταλμένα ἐφύλαξαν.

[1]) **Walter schreibt Glbr. 61 zu V. 10: „Die allgemein geforderte Ergänzung des Schriftbeweises durch die Voraussetzung, daß niemand das Gesetz hält, war für Paulus doch wohl auch nicht so selbstverständlich, wie wir Lutheraner anzunehmen geneigt sind... Wenn auch die meisten Juden dem Paulus die Allgemeinheit der Sünde in Thesi wohl zugegeben hätten, so ist doch faktisch im Judentum viel von solchen die Rede, die nicht *ἁμαρτωλοί* sind, und beruht die religiöse Praxis des Judentums auf der Anschauung, daß man das Gesetz so weit erfüllen könne, daß man seinem Fluche nicht unterstehe, wenn es auch noch so wenig Menschen gibt, die es wirklich so weit gebracht haben. Wenn man dazu noch in Betracht zieht, daß auch des Apostels eigenes christliches Sündenbewußtsein lange nicht in dem Maße, als wir es gewöhnt sind, die Vorstellung von der Notwendigkeit des Sündigens enthält, so ist es allerdings unwahrscheinlich, daß er, indem er sich mit dem jüdischen Standpunkt auseinandersetzte, den Gedanken der ausnahmslosen Sündhaftigkeit ohne weiteres voraussetzen sollte."**

tische Verhältnisse zu regeln, sodaß unter denen, welche aus Gesetzeswerken sind, eben die verstanden werden müssen, welche an politische Verhältnisse gebunden sind, um diese sich kümmern, für diese sich interessieren. Man darf nicht einwenden: Dt 27, 26 spricht doch nicht von politischen Gesetzen, sondern belegt mit Fluch jene, welche nicht die Gebote Gottes und die im Namen Gottes erlassenen Zeremonialgesetze u. dgl. beobachten. Für den Juden waren ja doch gerade die Gebote Gottes [1]), die Zeremonialgesetze und ähnliche Verordnungen Staatsgesetze. Sie wurden gegeben nach Beendigung der ägyptischen Knechtschaft, vor Beginn der politischen Selbständigkeit der Juden. Durch sie hat sich das jüdische Volk als besondere politische Organisation von anderen Nationen, den Völkern des Polytheismus [2]), unterschieden und abgeschlossen.

Als staatliche Macht, als politisches Reich stand nun dieses jüdische Volk trotz seines Gesetzes, bzw. gerade wegen desselben unter dem Fluche. Ein politisches Reich nämlich muß, um seine Existenz zu sichern, die Beobachtung seiner Gesetze mit Gewaltmitteln erzwingen, es muß an die Gesetze und Verordnungen Strafbestimmungen knüpfen, da es im Wesen seiner Gesetze liegt, nicht sittlich zu heben, sondern eher zu Überschreitungen anzuregen, da es nicht wie die Kirche die Macht hat, mit göttlichen Gnadenmitteln Willenstärke und sittliche Vervollkommnung und damit Gesetzestreue zu verleihen. Auch der jüdische politische Staat war — weil „nicht aus dem Glauben“ (3, 12)[3]) — dazu gezwungen, da auch sein Gesetz, wie der Römerbrief eindringlich predigt, nicht sittlich zu beleben vermochte, sondern vielmehr zu den Gesetzesüberschreitungen Anlaß wurde, da auch sein Gesetz Segen und Gerechtigkeit zunächst ausschloß, statt sie zu wirken. Der jüdische Staat nun bestrafte u. a. in der Form der Verfluchung wie Dt 27, 26. Wer einer politischen Gemeinde angehört, Glied eines Staatswesens ist, zu dem spricht der Staat unter

---

[1]) Das vierte Gebot Gottes, die Grundlage für jedes gesunde Familien- und Staatsleben, weist schon durch den für seine Befolgung versprochenen Lohn auf die zunächst politische Tendenz der am Sinai erlassenen Gesetze. „Ehre deinen Vater und deine Mutter, auf daß du lange lebest in dem Lande, das der Herr, dein Gott, dir geben wird“ (Ex 20, 12).

[2]) Gerade um in Gegensatz zu diesen politischen Tendenzen des Alten Bundes zu treten, nennt Paulus das Israel des Neuen Bundes wiederholt *τὰ ἔθνη*.

[3]) Vgl. unten die Erklärung zu 3, 12.

ständigen Drohungen, zu dem Juden sprach er ständig unter Androhung des Fluches. Wer Teil eines politischen Organismus ist, muß sich solche verdemütigende Drohungen gefallen lassen, er muß es hinnehmen, ständig damit unter einem gewissen Fluche zu stehen, ständig durch die geistig-sittliche Ohnmacht seines politischen Vaterlandes an seine eigene Ohnmacht erinnert zu werden. Manche — wie die einseitigen Nationalisten — empfinden dies ja nicht schmerzlich.

Wer aber wie Paulus einmal die Freiheit und Seligkeit derer gekostet hat, die aus politischen Schranken sich in das Reich des Glaubens und der Geisteskraft erheben durften, wo einem der Ruf *χάρις καὶ εἰρήνη* entgegentönt, der empfindet solche ständige Drohungen gerade deshalb unendlich drückend, weil ein Staat niemals die Möglichkeit hat, an Stelle des Fluches im Falle der Beobachtung eines Gesetzes den Segen zu spenden. Das jüdische Gesetz spricht wohl von Sittlichkeit und Segen, aber geben konnte es niemals Sittlichkeit und Segen[1]). Oder allgemein und modern ausgedrückt: jeder Staat spricht wohl von Kultur, Humanität, Volksbeseligung, aber keine politische Macht hat noch trotz besten Willens und aller Anstrengungen und Bemühungen so recht zu geben vermocht, wovon sie gesprochen und was sie versprochen hat. Der Weltkrieg hat uns wohl als Gesandter Gottes das lehren sollen; er hat uns wieder das empfinden und erkennen lassen wollen, was das älteste Christentum und vor allem ein hl. Paulus, der ehemalige begeisterte Nationalist, so tief und schmerzlich empfunden und erkannt hat[2]).

---

1) Vgl. u. a. Röm 7, 8.

2) Natürlich wer unendlich „bescheidener" ist als ein hl. Paulus, wer noch nie das große Glück gehabt hat, sich ein bißchen über diese Welt und ihre irdischen Einrichtungen erheben zu dürfen, der wird auch heute noch begeistert ausrufen: Großes haben wir im politischen Leben geleistet! Schade, daß diese Glücklichen und Zufriedenen der Erde nichts wissen und nichts ahnen von der beseligenden Unzufriedenheit, welche ein Paulus lehrt. — In der Studie „Die paulinische Lehre vom Gesetze" (Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judentums, N F XI 1903) führt der Rabbiner Moritz Löwy 418 f. aus, wie der Talmud dafür sorgen will, daß neben dem Fluche auch der Segen des Gesetzes in keiner Weise zu kurz komme und bemerkt dann: ›,Ob sich dahinter wohl irgendeine polemische Absicht verbirgt? Es ist nicht unmöglich. Eine apologetische Tendenz — hervorgerufen durch ein Gefühl der Notwendigkeit, Deutungen von der Art der paulinischen auf alle Fälle tunlichst vorzubeugen — läßt sich unseres Erachtens kaum verkennen.

V. 10 ist also gut zu verstehen, ohne daß zu der Dt-Stelle der Gedanke ergänzt werde: nun aber hat niemand das ganze Gesetz beobachtet. C. Holsten schreibt darum mit Recht in seinem Buche „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“ [1]) S. 289: „Alle Gesetzeswerkler nämlich sind unter dem Fluche, alle ohne Ausnahme, so daß dies Wesen des Gesetzes, nicht zufällige Schuld der Menschen ist“ [2]).

Cornely und viele andere scheuen davor zurück, unter denen, welche nach 3, 10 unter dem Fluche stehen, den ganzen Alten Bund, auch die Gerechten, zu verstehen. Jener schreibt Ep. ad Gal. S. 482: Ex operibus legis autem non omnes sunt, qui sub lege nati eam observare pro viribus student, sed ei soli, qui in eis confidentes et ex eis iustificari quaerentes iustitiae Dei non sunt subiecti, sed propriam quandam iustitiam sibi acquirere volunt. Allein es ist nicht notwendig, die Gerechten des Alten Bundes vom erwähnten Fluche auszuschließen. Wir tun doch nicht einmal einem Heiligen ein Unrecht, wenn wir von ihm behaupten, er leide als Erdenpilger unter schwerem Fluche. Und erklärt denn Paulus in 3, 13 nicht sogar von Christus, er sei ein Verfluchter gewesen? Verfluchtsein ist ja — Gottlob — noch nicht so viel als: von Gott gehaßt sein [3]).

Nachdem in 3, 10 aus der Schrift dargetan ist, daß das Gesetz Fluch wirkt, wird nun in 3, 11 u. 12 unter Berufung auf die Schrift betont, daß das Gesetz nicht gerecht machen kann [4]).

Jedenfalls wurde über diese Stelle (= Dt 27, 26) und ihre immerhin etwas eigentümliche Fassung, wie man sieht, auch in jüdischen Kreisen reichlich nachgedacht.“

[1]) 1868.

[2]) Auch Walter, Glbr. 61 meint, es sei wahrscheinlich, „daß auch der Fluch in V. 10 nicht daran hängt, daß niemand das Gesetz tut, sondern daran, daß es sich im Gesetze um ein Tun handelt“.

[3]) Wir müssen wohl bei Paulus unterscheiden zwischen *ἐπικατάρατον εἶναι* und *ἀνάθεμα εἶναι* (vgl. Gal 1, 8 f.). Christus ist nach Gal 3, 13 *ἐπικατάρατος*, doch darf er nach 1 Kor 12, 3 nicht *ἀνάθεμα* genannt werden. Wer *ἀνάθεμα* ist, ist von Christus getrennt (vgl. Röm 9, 3: *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*). — Sieffert behauptet Glbr. 178, *ἐπικατάρατος* sei von dem ewigen Fluche Gottes zu verstehen.

[4]) Nach Reithmayr, Glbr. 241 soll mit V. 11 f. die Gewißheit gegeben werden, daß gar kein Mensch vom Fluch des Gesetzes ausgenommen ist. Demnach hätte Paulus in V. 10 mit der Schriftstelle Dt 27, 26 eigentlich noch nicht das bewiesen, was er hätte beweisen wollen. Wäre nun aber dem wirklich so, daß V. 10 noch kein genügender Beweis dafür ist, daß alle

Wie begründet aber hier Paulus aus der Schrift den Satz: „Im Gesetz wird keiner vor Gott gerecht“ [1])? Nach vielen Erklärern tut er es mit Hilfe eines vollständigen Schlusses. Und zwar laute der Obersatz: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“; der Untersatz dagegen werde gebildet aus dem ganzen V. 12: „Das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben, sondern ‚der Werktätige lebt in den Werken‘“. Allein wenn Paulus zuerst in 3, 7—9 aus der Schrift dartut, daß der Glaube rechtfertigt, und dann von V. 10 an zur Erhärtung dieser Behauptung aus der Schrift nachweisen will, daß das Gesetz ganz andere Wirkungen hat, dann darf er jetzt doch nicht, um diesen Nachweis zu geben, von dem Satze ausgehen, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Sehr gut urteilt Völter, Kompos. S. 92: „Derselbe, der die schriftmäßig begründete These von der Rechtfertigung und Segnung der Gläubigen erhärten will durch das argumentum e contrario, durch den Nachweis, daß das Gesetz Fluch bringe, kann diesen letzteren Beweis doch nicht führen mit dem Argument, daß nach der Schrift die Rechtfertigung an den Glauben gebunden ist. Das wäre ein Zirkelbeweis.“ Aber deswegen braucht man nicht mit Völter V. 11 u. 12 zu streichen und V. 13 unmittelbar mit V. 10 zu verbinden [2]).

Die Behauptung, daß das Gesetz vor Gott nicht zu rechtfertigen vermag, begründet der Apostel mit dem Satze: „Das Gesetz ist nicht aus dem Glauben“. Diesen Satz aber leitet er ab aus Lv 18, 5; die Habakuk-Stelle dagegen flicht er ein, um zu zeigen, was ihn zu der eigenartigen Redewendung *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως* geführt hat. Der Schriftsteller will sagen: während der Gerechte nach Hab 2,4 aus dem Glauben wie aus einer Wurzel hervorgeht, kann nach Lv 18,5 *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* das Gesetz nicht aus dem Glauben wie aus einer Wurzel entsprungen sein.

Gesetzesmenschen unter dem Fluche sind, wie soll denn dieser ungenügende Beweis in 11 und 12 ergänzt werden, wo doch vom Fluche des Gesetzes überhaupt nicht mehr die Rede ist?

[1]) Zahn, Glbr. 153 erklärt 11ᵇ—12 für eine parenthetische Bemerkung und fügt 11ᵃ mit 13 also zusammen: „Weil aber innerhalb des Gesetzes niemand bei Gott gerecht wird, hat Christus uns von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er für uns ein Fluch wurde.“ Allein auf diese Weise wird der Gedankengang keineswegs klarer. Wenn der Nachsatz vom Fluche des Gesetzes spricht, müßte doch auch der Vordersatz von diesem Fluche reden. [2]) S. 92f.

Doch inwiefern kann sich der Satz „das Gesetz ist nicht aus dem Glauben“ aus Lv 18, 5 ergeben? Was lehrt diese Schriftstelle nach Paulus?

Schaefer Glbr. S. 280 bezieht das Verbum ζήσεται des Zitates auf das übernatürliche Leben. Da jedoch nach dem Apostel der Glaube, nicht aber das Gesetz, nicht menschliche Handlungen zum Leben führen, so sucht Schaefer sich durch folgende Erklärung zurechtzufinden: „Zunächst ist das ποιήσας — nicht heißt es ποιῶν[1]) — zu beachten: die Gesetzesgebote müssen vollbracht sein und dann erst ζήσεται, wobei also ein dazwischen stehendes πιστεύειν nicht ausgeschlossen ist. Ferner ist vom Apostel diese Stelle nicht im Sinne seiner Gegner gebraucht, sondern in dem Sinne, in dem sie vom Hl. Geist im Gesetzbuch gemeint ist. Nun ist aber hier das Wirken der Gnade Christi beim Vollbringen aller Gebote eingeschlossen, also sieht auch Paulus davon nicht ab, setzt vielmehr das Verdienst Christi voraus.“ Schaefer liest hiermit in die Lv-Stelle einen Gedanken hinein, der nicht in ihr enthalten ist, der auch nach Paulus keineswegs ergänzt werden darf. Der Apostel stellt doch in Gal 3, 6—12 ausdrücklich Glaube und Werke gegenüber. Es darf darum auf keinen Fall in diesem Abschnitt, wenn von dem einen Begriff die Rede ist, der andere ohne weiteres dazu ergänzt werden, wie es Schaefer tut. Zu dem ποιεῖν des Zitates darf also nicht ein πιστεύειν gedacht werden. Wie soll übrigens aus Lv 18, 5, wenn diese Stelle im Sinne von Schaefer genommen wird, gefolgert werden können, daß das Gesetz nicht aus dem Glauben ist?

Sehr eigenartig ist die Erklärung von A. Schlatter in dessen Schrift „Der Glaube im Neuen Testament“[2]) Auch er versteht ζήσεται von einem Leben im Reiche Gottes. S. 318 schreibt er: „Der am Gesetze Gerechte wäre voll und ganz gerecht, er hätte den Willen Gottes getan, das Reich Gottes wäre sein, er würde leben; aber glauben und aus dem Glauben das Leben ziehen, das läge völlig außerhalb seiner Stellung, darum weil er aus seinem Werke und eben damit nicht aus Glauben leben würde. Damit ist nicht gesagt, daß er in keinem Ver-

---

[1]) Darauf wird man keinen besonderen Nachdruck legen, wenn man die hebräische Vorlage berücksichtigt.

[2]) Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. Erschienen 1885.

hältnis zu Christus stünde; denn wer das Gesetz Gottes erfüllt, kann nicht Feind Christi sein, er wäre Bürger im Reiche Christi, ihm, dem Haupte über alles untergeordnet und eingegliedert etwa wie Paulus Christus das Haupt nennt auch für alle himmlischen Gewalten; aber jenes eigenartige Verhältnis zu Christus, welches Glaube ist, hätte er nicht und könnte er nicht haben; denn er selbst wäre der Handelnde, er selbst würde sich das Reich öffnen." Würde, wie Schlatter hier behauptet, auch derjenige, welcher bloß das Gesetz tut, leben und ins Reich eingehen, dann wäre ja für den, der in das Reich eingehen will, der Glaube nur eine Art consilium evangelicum oder opus supererogatorium. Daß man auch ohne Glaube ein Bürger des Reiches Christi werden, Christus als dem Haupte untergeben sein könne, ist aber doch gewiß ein ganz unpaulinischer Gedanke [1]).

Der Sinn von Lv 18, 5 ist nach Paulus: der Werktätige, d. i. der, welcher aus Gesetzeswerken ist (3, 10), lebt nicht im Reiche des Glaubens (oder der göttlichen Gnade), sondern in einem Reiche menschlicher Betätigungen. Das Futur *ζήσεται* ist Übersetzung des hebräischen וָחַי, welche Form nicht notwendig Futurbedeutung haben muß, auch einen dauernden Zustand ausdrücken kann. Das Reich menschlicher Betätigungen nun, worin der Werktätige lebt, ist natürlich wiederum jenes Reich, von welchem es 3, 10 heißt, daß es (statt Segen) Fluch wirke; es war für den Juden das äußere, politische Reich, der jüdische Staat.

Den gleichen Gedanken wie das Lv-Zitat enthält auch der aus dem Zitate gefolgerte Satz: *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*. Eine eigenartige Ausdrucksweise! Man möchte erwarten: *οἱ δὲ ἐξ ἔργων νόμου οὐκ εἰσιν ἐκ πίστεως*. Soll der Ausdruck „Das Gesetz ist oder entsteht nicht aus dem Glauben" überhaupt vorstellbar sein, dann muß das, was man erwarten möchte, auch angenommen werden: *ὁ νόμος* ist als identisch mit *οἱ ἐξ ἔργων νόμου* (vgl. 3, 10) zu erklären. Zu dieser Erkenntnis werden wir vor allem geführt, wenn wir beachten, daß in V. 11 und 12 *ὁ νόμος* einerseits dem *δίκαιος* des Hab-Zitates gegenübergestellt wird, anderseits dem *ποιήσας αὐτά* des begründenden Lv-Zitates gleichgesetzt ist. Diese Gegenüberstellung gegen Personen

---

1) U. a. behauptet auch Ed. Grafe in der Schrift: Die paulinische Lehre vom Gesetze nach den vier Hauptbriefen[2] 1893, 13, daß nach Gal 3, 12 schon die Erfüllung des Gesetzes Gerechtigkeit uud Leben bringt.

und diese Gleichsetzung mit Personen verlangt, daß wir bei ὁ νόμος an Personen denken. Unter diesen nun haben wir das vom Gesetze geleitete jüdische Volk zu verstehen. Wir gelangen hiermit zu dem gleichen Resultate, zu welchem uns schon die Einleitung des Galaterbriefes geführt hatte. Dort waren wir zu der Erkenntnis gekommen: „Wenn es von Paulus, dem Evangelisten der Gnade, in Galatien hieß, er halte sich selbst noch an das Gesetz, so war damit soviel gesagt als, er schließe sich noch trotz seines Evangeliums der Gnade an das vom Gesetz geleitete jüdische Volk an“ [1]). Damit nun aber auf diesen νόμος das Lv-Zitat Anwendung findet, d. h. damit von diesem νόμος ausgesagt werden kann, er sei nicht aus dem Glauben, müssen wir behaupten: dieser νόμος ist das jüdische Volk als die vom mosaischen Gesetze geordnete politische Macht; denn nur wenn wir das Wort also erklären, bietet 3, 12 keine sachliche Schwierigkeit. Diese politische Macht hatte ja tatsächlich mit dem Glauben, der nach Paulus Gerechtigkeit wirkt [2]) und deshalb eine innere Kraft ist, nichts zu tun. Sie verlangte zwar in ihrem Gesetze den Glauben an den einen Gott. Aber als politische Macht hat dieses jüdische Reich nur die äußere Gottesverehrung zum Gesetze machen, nur diesbezüglich seine Bürger unter Kontrolle und Strafe stellen können. Schon die äußere Beobachtung religiöser Staatsgesetze, d. i. schon die ἔργα νόμου, nicht aber erst die mit göttlicher Hilfe und Kraft erfolgte innere sittliche Erneuerung und religiöse Umgestaltung, also nicht die πίστις im strengen Sinne, hat zu guten Staatsbürgern gemacht. Wohl aber konnte es natürlich innerhalb dieses politischen Reiches Gerechte geben, welche aus dem Glauben waren;

---

1) Siehe oben S. 8. Unter νόμος habe ich das jüdische Volk verstanden bereits in meiner Abhandlung: Des Gesetzes Fluch und Ohnmacht (Gal 3, 10—12), in: Der Katholik, II (1917) 345 ff. Gegen diese Erklärung von νόμος ist eingewendet worden, es sei nicht denkbar, daß Paulus verstanden worden sei, wenn er νόμος in diesem Sinne benützt habe. Allein zunächst ist es doch möglich, daß ebensogut wie unter Umständen mit dem Worte Teufel die ganze Macht des Bösen, mit dem Worte Papst oder Rom das ganze Reich der Kirche, mit Kreuz die Christenheit, mit Halbmond der Mohammedanismus, ebenso mit νόμος das jüdische Volk bezeichnet wird. Daß nun wirklich das Wort Gesetz in diesem Sinne gebraucht bzw. verstanden worden ist, kann nicht a priori behauptet, aber ebensowenig a priori geleugnet werden. Hierüber muß die alte Literatur und ihre exegetische Untersuchung entscheiden.

2) Vgl. Gal 3, 6.

an ihnen hatte aber jener *νόμος*, weil er selbst nicht aus dem Glauben war, keinerlei Verdienst.

In den Worten *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως* ist also *νόμος* soviel als *οἱ ἐξ ἔργων νόμου* und zwar in der gleichen Bedeutung, in welcher uns dieser Ausdruck aus 3, 10 *(ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν)* bekannt ist.

Die Worte: „Das Gesetz ist nicht aus dem Glauben", werden in der Regel nicht speziell auf das politische Reich der Juden bezogen. Aber versteht man hier unter dem *νόμος* nicht eine politische Macht, sondern den Alten Bund oder die atl Ordnung überhaupt, dann wird man notwendig zu den unhaltbaren Behauptungen eines P. Feine geführt, welcher mit Rücksicht auf unsere Stelle in seinem Buche „Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus"[1] S. 92 schreibt: „Nicht nur der Pharisäer Saul hat die Ströme des Glaubenslebens der Psalmensänger nicht rauschen hören und die Stimme der Propheten nicht vernommen, wie sie Gericht und Gnade in untrennbarer Verbindung predigen: auch der Apostel hat diesen tiefen Born atl Frömmigkeit nicht aufgedeckt. Nach dem Apostel erscheint als echte atl Religion dasjenige, was ihm im Pharisäismus entgegengetreten war[2]." Also Paulus soll die Offenbarungsgeschichte seines Volkes nur als Pharisäergeschichte angesehen haben? Er soll wirklich von der wunderbaren Glaubensgeschichte seiner Vorfahren keine Idee gehabt haben? Wäre in den Augen Pauli das echte atl Volk nur ein Pharisäervolk gewesen und hätte es von der Bedeutung des Glaubens gar keine Ahnung gehabt, wie hätte dann der Apostel z. B. mit dem Satze „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" sich auf die Überlieferung eben dieses Volkes zur Verteidigung seiner Glaubenslehre berufen können? Da würde ja Paulus fast im gleichen Atemzuge mit sich in Widerspruch geraten! Allerdings findet Feine nichts dahinter, dem Paulus Widerspruch zuzutrauen. Er schreibt S. 201, man könne den Galaterbrief nur dann verstehen, „wenn erkannt wird, daß verschiedene Gedankenstränge mehr oder minder deutlich hier teils nebeneinander laufen, teils sich kreuzen, teils auch nur mitschwingen". Das ist die letzte

---

[1] Leipzig 1899.

[2] Vgl. etwa noch die Behauptung von Walter, Glbr. 64: „Paulus hat das Gesetz nicht erlebt wie die Psalmisten . . . es war aber unfromm und irreligiös, das Gesetzesprinzip konsequent und rücksichtslos durchzuführen."

notwendige Schlußfolgerung, welche sich aus unrichtiger Bestimmung des Begriffes *νόμος* ergibt.

Auch die Resultate, welche katholische Exegeten wie B. Bartmann und K. Benz auf Grund der Anschauung, das Gesetz bedeute an unserer Stelle die ganze atl Ordnung, aufstellen, lassen wegen ihrer Unhaltbarkeit indirekt auf die Richtigkeit unserer Erklärung der fraglichen Worte schließen. Jene katholischen Gelehrten gehen zwar nur ein ganz kleines Stück weit mit dem Kritiker Feine. Aber schon diese kleine Strecke Weges führt offenkundig ab von dem richtigen Verständnis der wahren, heiligen Größe des Völkerapostels, wie sie uns an so vielen Stellen entgegentritt und bestätigt wird. Bartmann schreibt in dem Buche „St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung“ [1]) S. 27 zu Gal 3, 10ff.: Paulus „setzt den Pharisäismus als die authentische und berechtigte Auffassung des Judentums voraus. Daher kommt es auch, daß ein bedeutender Teil atl Frömmigkeit und Religion überhaupt ohne Berücksichtigung bleibt.“ Benz behauptet in der Schrift „Die Ethik des Apostels Paulus“ [2]) S. 53: „Paulus verschärft also den glaubensschwachen Standpunkt seiner Gegner zu einem glaubensfeindlichen“, und fährt gleich darauf S. 54 weiter: „Paulus knüpft also in seiner Kritik des Gesetzes, bzw. der ganzen atl Ordnung an die pharisäische Auffassung an, so daß es den Anschein gewinnen könnte, als habe er auch als Christ den pharisäischen Gebrauch des Gesetzes, wie er ihn selbst in seiner vorchristlichen Periode geübt hat, als einzig möglichen und berechtigten angesehen.“ Diese falsche Darstellung durch den Apostel sucht Benz zu entschuldigen „mit der feurigen und energischen Art des Völkerapostels, welche alle praktischen Fragen unter prinzipiellen Gesichtspunkten behandelt“ (S. 53).

Nur die von mir oben gegebene Erklärung von Gal 3, 12 macht es nicht notwendig, dem Apostel Paulus eine unrichtige oder zum mindesten ungenaue Kritik über sein eigenes Volk zuzuschreiben oder gar mit Feine u. a. von verschiedenen, teils nebeneinander laufenden, teils sich kreuzenden, teils auch nur mitschwingenden Gedankensträngen zu sprechen [3]). Wenn unter dem

---

[1]) Biblische Studien II 1 (1897).

[2]) Biblische Studien XVII 3 u. 4 (1912).

[3]) Um den Apostel vor dem Vorwurfe des Widerspruches oder unrichtiger Darstellung zu bewahren, ist von Schaefer noch ein anderer Weg eingeschlagen worden. Er behauptet Glbr. 280, in den Worten *ὁ δὲ νόμος*

Gesetze, das „nicht aus dem Glauben ist", das politische Reich des atl jüdischen Volkes verstanden wird, dann fallen alle Schwierigkeiten weg. Von diesem politischen Reiche läßt sich einerseits behaupten, daß es nicht auf dem Glauben, sondern auf Gesetzeswerken aufgebaut ist. Anderseits ist man bei dieser Auffassung nicht gezwungen, dem Apostel Paulus Unkenntnis des Glaubenslebens seiner Vorfahren vorzuwerfen, da ja zu diesem politischen Reiche, das „nicht aus dem Glauben ist", (äußerlich) auch die Propheten gehören, trotzdem sie wie Habakuk den Glauben betont haben.

3. Der verheißene Geist wird den Heiden, nicht dem Gesetze gegeben (3, 13—4, 7).

Zuerst erwähnt der Apostel in 3, 13—14 die Tatsache, daß der Kreuzestod Christi vom Gesetz befreit und den Heiden den verheißenen Geist gegeben hat. Nach 3, 15—18 konnten die, welche aus dem Gesetze sind, auch nicht neben den Heiden Anspruch auf den verheißenen Segen machen. Nach 3, 19—4, 3 hatte das Gesetz nur die Aufgabe zu knechten bis zur Erfüllung der Verheißung, d. i. bis zur Zeit des Geistes oder der Kinder Gottes. Die Gedanken der Verse 3, 13 und 14 werden in den Schlußversen 4, 4—7 ausführlicher wiederholt: der Kreuzestod Christi befreit vom Gesetze und gibt den Geist, die Kindschaft Gottes, das Erbe.

a) Das Kreuz Christi befreit vom Gesetze und gibt den Heiden den verheißenen Geist (3, 13 u. 14).

3, 13: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben[1]) *‚Verflucht jeder, der am Kreuze hängt';*

οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως sei unter *νόμος* nicht das zu verstehen, was der Apostel selbst als Gesetz ansah, sondern was seine Gegner in Galatien dafür hielten. Allein Paulus müßte es doch irgendwie angedeutet haben, daß er *νόμος* an unserer Stelle in anderem Sinne gebraucht als an den übrigen Stellen, wo er stets seine eigene Auffassung vom Gesetze gibt. — Chrysostomus hatte in seinem Kommentar zum Glbr. die fraglichen Worte so verstanden, als wenn Paulus geschrieben hätte: „Das Gesetz ist nicht aus dem Glauben allein." Er gibt die Erklärung: *οὐ γὰρ πίστιν ἐπιζητεῖ μόνον ὁ νόμος, φησίν, ἀλλὰ καὶ ἔργα.*

[1]) Dt 21, 23: *κεκαταραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* Der Apostel sagt nicht, daß von Gott der Fluch verhängt sei, obwohl auch der Hebräer schreibt: קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי („Fluch Gottes ist ein Gehängter").

3, 14: (er hat uns losgekauft), damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme in Christus Jesus, damit wir die Verheißung des Geistes (= den verheißenen Geist) [1]) *erlangen durch den Glauben."*

Mit dem Kreuzestode Christi ist also der Segen Abrahams zu den Heiden gekommen, d. h. es ist die 3, 8 erwähnte Verheißung an Abraham „Es werden gesegnet sein in dir alle Heiden" in Erfüllung gegangen [2]). Daß dieser Segen, der verheißene Geist, nur den Heiden gegeben ist, nicht aber dem Gesetze, drückt der Apostel klar genug aus. Er erklärt nämlich, daß zugleich mit der Verleihung des Segens an die Heiden der Fluch des Gesetzes, d. i. das fluchwirkende Gesetz, abgetan ist. Paulus will nicht bloß sagen, daß mit dem Kreuzestode Christi das Gesetz vom Fluch gereinigt worden ist, er läßt das Gesetz selber aufgehoben sein. Denn es ist zu beachten, daß Paulus, trotzdem er im Hauptsatze schreibt *ἡμᾶς ἐξηγόρασεν,* in dem ersten Finalsatz von V. 14 erklärt *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und nicht, wie man zunächst erwarten möchte: *ἵνα (εἰς ἡμᾶς) καὶ εἰς τὰ ἔθνη* ... Warum sagt er nicht auch von den vom Fluch erlösten Juden, daß sie an dem dem Abraham versprochenen Segen teilhaben? Nur deshalb, weil der Apostel die durch Christi Tod erlösten Juden zu den *ἔθνη* rechnet. Dieses kann er aber nur tun, wenn er durch den Kreuzestod Christi nicht nur den Fluch des Gesetzes, sondern auch das Gesetz selbst aufgehoben sein läßt; denn ist das Gesetz aufgehoben, dann gibt es auch keinen Juden im Sinne des Gesetzes mehr, keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden, dann gehört der Jude zu den *ἔθνη* [3]). Daß Paulus die durch den Kreuzestod Christi erlösten Juden zu den Heiden rechnet, daß er also mit dem Erlösungstode Christi nicht nur den Fluch des Gesetzes, sondern auch das den Juden charakterisierende Gesetz selbst aufgehoben

[1]) Auch Eph 1, 13 f. spricht Paulus von dem verheißenen Geist *(πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας)* und sagt von diesem, er sei das Unterpfand des Erbes.

[2]) Den Satz, daß der Tod Christi die Erbschaft bewirkt, bzw. nach 3, 15 ff. das Testament antreten läßt, begründet der Hebräerbrief in 9, 16 f. mit den Worten: „Wo nämlich ein Testament ist, ist notwendig der Tod des Erblassers; denn ein Testament ist rechtskräftig nach Eintritt des Todes, während es niemals gilt, wenn der Erblasser noch am Leben ist."

[3]) Eph 2, 14—16 lehrt Paulus ausdrücklich, daß durch den Kreuzestod Christi das Gesetz aufgehoben ist und mit der Aufhebung des Gesetzes Juden und Heiden zu einem einzigen Volke geworden sind.

sein läßt, ergibt auch das Verhältnis des eben erwähnten ersten Finalsatzes von V. 14 zu dem zweiten Finalsatz *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*. Unter denen, welche durch den Glauben den verheißenen Geist erlangen, sind, wie die erste Person Plural des Verbum besagt und wie sich aus *ἡμᾶς ἐξηγόρασεν* (13) ergibt, Paulus und seine Volksgenossen zu verstehen. Ist nun zu den Heiden der dem Abraham versprochene Segen gekommen, damit Paulus und seine Volksgenossen durch den Glauben den verheißenen Geist empfangen, dann hat der Apostel mit seinen Volksgenossen an diesem Geiste deshalb teil, weil er durch den Glauben den Heiden gleich wird, infolge des Glaubens zu denselben gehört, d. h. weil „die trennende Scheidewand" (Eph 2, 14) zwischen Juden und Heiden, d. i. das Gesetz, beseitigt ist [1]).

b) **Die, welche aus dem Gesetze sind, haben auch nicht neben den Heiden Anspruch auf den verheißenen Segen** (3, 15—18).

3,15: „Brüder! Ich verweise auf Verhältnisse aus dem bürgerlichen Leben. Ist da ein Testament rechtskräftig geworden, dann erklärt es doch niemand für nichtig oder macht Zusätze.

3,16: Zu Abraham wurden die Verheißungen gesprochen und zu ‚seinem Samen'; nicht heißt es ‚und den Samen' in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl ‚und deinem Samen' [2]), *d. i. Christus."*

Die Anrede *ἀδελφοί* in V. 15 ergab sich aus dem in 13 und 14 angedeuteten Gedanken, daß durch Christi Tod der Gegensatz

---

[1]) Völter, Komposit. 93: „Eine besondere Schwierigkeit liegt in dem Verhältnis von *ἡμᾶς, ὑπὲρ ἡμῶν* (V. 13), *εἰς τὰ ἔθνη* und *λάβωμεν* (V. 14). Der erste Finalsatz in V. 14, speziell das *εἰς τὰ ἔθνη* nötigt bei *ἡμᾶς* und *ὑπὲρ ἡμῶν* in V. 13 an die Juden zu denken und anzunehmen, daß der Schreiber geleitet ist von dem Gedanken, daß nach der göttlichen Heilsökonomie das Heil von den Juden aus zu den Heiden gelangen sollte. Das ginge zur Not schon. Aber nun kommt der zweite Finalsatz, und da finden wir *λάβωμεν*. Auf wen bezieht sich nun das *ἡμᾶς*, das in *λάβωμεν* steckt? Nachdem im ersten Finalsatz von den Heiden gesprochen ist, läßt es sich konsequent nur auf die Heiden, mit denen sich dann Paulus hier zusammenfassen würde, höchstens auf alle Gläubigen aus Heiden und Juden, in keinem Fall aber bloß auf die Juden beziehen. Das *ἡμᾶς* und *ὑπὲρ ἡμῶν* in V. 13 hätte also eine andere Beziehung als das *ἡμεῖς*, das in *λάβωμεν* enthalten ist in V. 14. Das scheint mir etwas Unmögliches zu sein und darum dünkt mir wahrscheinlich, daß der erste Finalsatz in V. 14, der diese unmögliche Vorstellung bedingt, nicht ursprünglich ist." Vgl. Walter Glbr S 82.

[2]) Vgl. Gn 12, 2; 13, 15; 17, 7. 8; 22, 17 f.

zwischen ἔθνη und Ἰουδαῖοι aufgehoben ist, und erklärte sich aus der Absicht des Schriftstellers, in den Versen 15 und 16 die Vereinigung der geistigen und leiblichen Söhne Abrahams in dem einen Christus nochmals zu betonen.

Der Sinn der Verse 15 und 16 ist nämlich: die Verheißung Gottes, welche sowenig wie ein Testament des bürgerlichen Lebens durch Zusatzbestimmung abgeändert werden kann, war ausdrücklich nur an einen Samen gerichtet, erlaubt also nicht, daß später auch noch die Juden als solche neben den Heiden als Erben angesehen werden.

Die *διαθήκη*, von der V. 15 spricht und womit in V. 16 die Verheißung Gottes an Abraham verglichen wird, wird vielfach als Bund erklärt, so schon von Hieronymus, in neuerer Zeit von Reithmayr, Bisping, Schaefer u. a. Aber es handelt sich ja doch um die einseitige göttliche Bestimmung, daß den Heiden der Segen zu teil werden soll, also nicht um eine gegenseitige Abmachung oder einen Bund. Wenn es in V. 15 von jener *διαθήκη* heißt: *οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται*, so hat *οὐδείς* wie in Jo 1, 18; 7, 27; 10, 18. 29; Apg 3, 7; 1 Kor 2, 15; Phil 2, 20 die Bedeutung „kein anderer“; der Testator ist also nicht einbegriffen. Daß aber Gott, obwohl Testator, doch in der Verheißung an Abraham auch selbst nicht die vermeintliche Zusatzbestimmung machen kann, wird in den Versen 17 und 18 aus dem Gegensatz von *νόμος* und *ἐπαγγελία*, die sich gegenseitig ausschließen, bewiesen werden.

V. 16 betont, die Verheißung sei nicht an die Samen, sondern an den Samen gerichtet gewesen. Paulus unterscheidet nämlich zweierlei Nachkommenschaft Abrahams, einerseits die leiblichen Nachkommen, das sind die, welche aus Gesetzeswerken sind (3, 10), anderseits die geistigen Söhne Abrahams oder die, welche wie Abraham aus dem Glauben sind (3, 7)[1]. Wenn nun nicht die Samen, sondern der Same als Erbe bestimmt ist, dann ist also nicht der geistigen und leiblichen Nachkommenschaft zugleich die Verheißung des Segens geworden, sondern nur einer von beiden. Aus dem Vorhergehenden wissen wir aber bereits,

---

[1]) Die gleiche Unterscheidung macht Paulus Röm 4, 16: *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν.*

daß die Heiden oder der geistige Same Abrahams den verheißenen Segen oder Geist erhalten haben. Von dem verheißenen Segen oder Geist ausgeschlossen ist demnach der leibliche Same Abrahams; er kann nicht zugleich mit jenem Samen erben. An dem Erbe oder Segen hat er nur dann Anteil, wenn er unter Aufgabe des Trennenden, d. i. des Gesetzes, auf Grund des Glaubens sich in Jesus Christus mit den ἔθνη zu dem einen Samen vereinigt, Glied an dem Leibe Christi wird [1]).

Man nahm vielfach an, Paulus wolle daraus, daß die Verheißungen an Abraham von einem Samen und zwar ausdrücklich in der Singularform sprechen, beweisen, daß nur ein einzelnes Individuum, d. i. nur die Person Christi, Träger der Verheißung oder Erbe sein könne. Nimmt man aber dies an, dann würde der Apostel behaupten, das Wort „Same" könne nicht von einer Mehrheit von Personen verstanden werden, obwohl tatsächlich in der Sprache der Hl. Schrift des AT die Singularform σπέρμα bzw. זֶרַע in der Regel als Kollektivname gebraucht wird. Sieffert, Glbr. 196, Walter, Glbr. 88 u. a. scheuen sich nicht, den Apostel auf Grund eines sprachlich unmöglichen Argumentes beweisen zu lassen, daß die zu Abraham gesprochenen Verheißungsworte nur auf Christus bezogen werden können [2]). Walter bezeichnet das Beweisverfahren des Apostels sogar als „exegetischen Barbarismus" und sieht alle Versuche, ihn von diesem Vorwurf zu befreien, als gescheitert an.

Reithmayr, nach welchem ebenfalls Paulus aus dem Singular σπέρμα auf eine Einzelperson schließen will, hatte Glbr. 264 den Apostel gegen den Vorwurf unrichtiger Exegese also zu verteidigen gesucht: „Dem Apostel ist nun so viel gewiß, daß, hätte Gott intendiert, statt des einen alle die vielen einzelnen Abkömmlinge Abrahams in jener Verheißung mitzubegreifen, die Schrift alsdann entweder den Ausdruck σπέρματα oder einen äquivalenten z. B. Söhne angewendet haben würde... Der Apostel, welcher im Besitze des νοῦς Χριστοῦ (1 Kor 2, 16) exegesierte und

---

[1]) Über die Vereinigung von Juden und Hellenen zu einem Leibe, d. i. Christus, vgl. Gal 3, 27f.; 1 Kor 12, 12f.

[2]) Schon Hieronymus scheint daran gedacht zu haben, Paulus stütze sich an unserer Stelle durch Urgierung des Sing. σπέρμα auf einen sprachlich nicht einwandfreien Beweis: omnes Scripturas sensu ac memoria peragrans nunquam plurali numero ‚semina' scripta reperi, sed sive in bonam partem, sive in malam, semper in singulari numero (Com. in epist. ad Gal.).

den Galatern nach ihrer Fassungskraft die Schrift auslegte, erscheint darum mit seiner Interpretation im vollen Rechte, wenn dieselbe auch dem Geschmacke unserer Schulexegese, welche ohne jenen *νοῦς* durch die Rinde des Buchstabens den Sinn beschränkt, nicht in alleweg entsprechen mag." Gewiß, der Apostel hat in Auslegung der Hl. Schrift den Beistand des Hl. Geistes, er kann mit Unfehlbarkeit den Sinn der Schrift erklären und hat die Macht, autorativ festzustellen, ob unter *τὸ σπέρμα* in den Verheißungsworten an Abraham die Person Jesu Christi zu verstehen ist. Aber keineswegs kann er, wenn die Singularform eines Wortes in der Regel Pluralbedeutung hat, aus der Singularform allein schon ohne weiteres auf die Singularbedeutung schließen.

Wollen wir dem Apostel den Vorwurf unrichtiger Exegese ersparen, dann dürfen wir ihn nicht behaupten lassen, daß die Singularform *σπέρμα* in V. 16 nicht von einer Mehrzahl verstanden werden könne.

Daß Paulus den Vorwurf auch gar nicht verdient, daß er vielmehr ganz entsprechend dem gewöhnliche Sprachgebrauche des AT *σπέρμα* im kollektiven Sinne versteht, zeigt er klar in 3, 29: *τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.* Er müßte auch kein geborener Jude gewesen sein, wenn ihm die kollektive Bedeutung von *σπέρμα* bzw. זֶרַע unbekannt gewesen wäre.

Viele Exegeten geben nun zwar zu, daß der Apostel unter *σπέρμα* eine Mehrzahl von Personen verstehe. Aber nach ihnen denkt Paulus hierbei entweder an das geeinte jüdische Volk oder speziell an die Nachkommen der Sara.

Nach Schaefer, Glbr 286 will der Schriftsteller durch die Gegenüberstellung von *σπέρματα* und *σπέρμα* behaupten, „daß nicht die einzelnen Nachkommen Abrahams als solche oder als einzelne Individuen die Träger der Verheißung sind, sondern nur insofern, als sie gerade eine Einheit ausmachen, ein *τὸ σπέρμα* sind" [1]). Aber der Apostel will ja doch nicht beweisen, daß bloß die einzelnen Nachkommen Abrahams als solche oder als einzelne Individuen nicht Träger der Verheißung sind, sondern seine Lehre ist: mit Christus ist das Gesetz überhaupt abgetan und hat das ganze jüdische Volk als solches im Heilsplane Gottes seine Bedeutung verloren.

Zahn, Glbr. 167 behauptet, unter *σπέρμα* seien nur die Nachkommen der Sara, unter *σπέρματα* dagegen die Nachkommen

---

1) Vgl. u. a. Cornely.

der Sara, der Hagar und der Ketura zu verstehen. Paulus würde also betonen, nicht allen diesen, sondern nur den Nachkommen der Sara seien diese Verheißungen gegeben [1]). Aber er wird doch nicht den ohnehin schon allzu gesetzesfreundlichen Galatern haben einschärfen wollen, daß die Nachkommen der Hagar und der Ketura von der Verheißung ausgeschlossen sind. Seine Absicht war ja vielmehr zu zeigen, daß der Segen der Verheißung nicht auf die Nachkommen Isaaks beschränkt ist. Mit Recht bemerkt Cornely 497 Anm., daß, wenn die Auffassung, wie sie Zahn u. a. vertreten, richtig wäre, Paulus in Röm 9, 7 nicht hätte schreiben dürfen: *οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα 'Αβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν 'Ισαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα,* sondern daß er hätte schreiben müssen: *οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρματα 'Αβραάμ* . . .

Dieser Vergleich mit anderen Erklärungen von V. 16 dürfte meine eigene Auffassung indirekt bestätigen. Diese entgeht allen genannten Schwierigkeiten, vor allem bewahrt sie den Apostel vor dem Vorwurf des „exegetischen Barbarismus". Sie hat auch den großen Vorteil, daß sie nicht, wie so oft geschieht, den V. 16 als lästige Zwischenbemerkung oder gar als Fremdkörper [2]) erscheinen lassen muß.

3,17: „Ich behaupte dies: das 430 Jahre [3]) später entstandene Gesetz hebt das zuvor von Gott rechtskräftig erlassene Testament nicht auf, so daß es die Verheißung zu nichte machen würde.

18: „Wenn nämlich auf Grund des Gesetzes die Erbschaft zustande käme, dann nicht mehr auf Grund der Verheißung; dem Abraham aber hat Gott durch Verheißung Gnade erwiesen."

Daß das erst durch Moses vermittelte Gesetz etwas daran ändern könnte, daß nur dem einen Samen, nur den geistigen Söhnen Abrahams, die Verheißung gilt, ist nach diesen Versen

---

[1]) Vgl. u. a. D. Palmieri, Comment. in ep. ad Galatas, Galopiae 1886 und F. A. Philippi, Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, Gütersloh 1884.

[2]) Der zweite Teil von V. 16 wird gestrichen von Weisse (Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe 1867), Cramer, Pierson und Naber.

[3]) Um nicht in chronologische Schwierigkeiten zu geraten, wird man wohl am besten die 430 Jahre von Abschluß der Zeit der Verheißungen sowohl an Abraham wie an Isaak (vgl. Gn 26, 3f.) und Jakob (vgl. Gn 28, 13f.; 35, 12; 48, 4) an berechnen.

absolut unmöglich wegen des Gegensatzes von Gesetz und Verheißung, die sich nicht nebeneinander vertragen. Beide schließen sich so sehr aus, daß unmöglich auch das Gesetz bzw. die aus dem Gesetze an der Verheißung Anteil haben können. Das Gesetz kann selbst nicht vom göttlichen Testator nach und neben den geistigen Söhnen Abrahams als Erbe erklärt werden, weil die Verheißung ein reiner Akt der Gnade ist. Daß sie dies ist, will Paulus durch das Schlußsätzchen 18[b] ausdrücken: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός*. Um diese Worte zu verstehen, müssen wir bedenken, daß *χαρίζεσθαι* dem eifrigen Lobredner auf die göttliche *χάρις* nicht einfach „geben" oder „schenken" bedeutet, sondern: aus vollständig freien Stücken in Gnade schenken oder sich rein aus Erbarmen gnädig erweisen. Der Apostel will also sagen: die Verheißung ist ein reines Gnadengeschenk Gottes. Ist aber der verheißene Segen rein aus Gnade gegeben, dann kann er nicht aus dem Gesetz oder von Gesetzeswerken, d. h. nicht aus menschlichem Tun hervorgehen. Wer meint, durch das Gesetz den Geist oder die Rechtfertigung zu erlangen, der hebt die Verheißung und die Gnade auf, der beraubt sich dessen, wonach er verlangt. „Wenn nämlich die Gesetzesmenschen Erben sind, dann ist nichtig der Glaube und aufgehoben die Verheißung" (Röm 4,14). Weil der Segen oder der Geist nicht auf Grund des Gesetzes, sondern nur auf Grund der Gnade verliehen, also nur dem Glauben, nicht den Gesetzeswerken gegeben wird, kann der Segen oder der Geist nur den *ἔθνη* oder den geistigen Nachkommen Abrahams, nicht auch dem jüdischen Volke als solchem oder dem *νόμος* zuteil werden.

c) Das Gesetz hatte nur die Aufgabe zu knechten bis zur Erfüllung der Verheißung, d. i. bis zur Zeit des Geistes oder der Kinder Gottes (3,19–4,3).

3,19[a]: „Was für eine Bedeutung hat nun das Gesetz?
19[b]: „Der Übertretungen wegen wurde es hinzugefügt, bis der Same käme, dem die Verheißung gegeben worden ist;
19[c]: „verordnet ist es durch Engel in der Hand eines Mittlers.
20: „Der Mittler aber ist nicht (Mittler) eines einzigen. Gott jedoch ist ein einziger."

Die Lehre, daß der verheißene Segen als reines Gnadengeschenk nur den gläubigen Heiden, nicht aber dem Gesetze verliehen wird, führt begreiflicherweise sofort zu der Frage: Was für

eine Bedeutung hat denn dann überhaupt das Gesetz gehabt? Nach 19b hatte es nur für bestimmte Zeit Wert, nämlich nur bis zu der Zeit, da die durch ihren Glauben zu dem einen Leibe Christi vereinten Heiden den verheißenen Segen erhalten sollten, also nur für den Alten Bund. Für diese vorchristliche Zeit bestand die Aufgabe des Gesetzes darin, zur Sünde zu reizen und die sittliche Schwäche der menschlichen Natur damit recht zum Bewußtsein zu bringen. Was Paulus mit den Worten *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* sagen will, lehrt uns Röm 3, 20 „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“, Röm 4, 15 „Das Gesetz wirkt Zorn, wo aber kein Gesetz ist, gibt es auch keine Übertretung“, Röm 5, 20 „Das Gesetz aber ist noch dazu gekommen, damit die Übertretung voll werde“, Röm 7, 7f. „Nur durch das Gesetz habe ich die Sünde erkannt; die Begierde wäre mir nämlich nicht zum Bewußtsein gekommen, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: du sollst nicht begehren. Nachdem die Sünde aber durch das Verbot Anstoß erhalten hatte, wirkte sie in mir jegliche Begierde; ohne das Gesetz ist nämlich die Sünde tot“ [1]).

Daß das Gesetz nur relativen Wert hatte, ergibt sich auch daraus, daß es im Gegensatz zum verheißenen Segen durch Zwischenpersonen gegeben worden ist: *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* (19c). Paulus weist mit diesen Worten möglicherweise auf die Vermittlung und Predigt des Gesetzes durch Moses und die Propheten hin. Vielleicht aber ist mit Rücksicht auf Dt 33, 2 (LXX); Hebr 2, 2; Apg 7, 53 daran erinnert, daß das Gesetz dem Moses durch Vermittlung von Engeln gegeben worden ist [2]). Nicht durch

---

[1]) Vgl. auch 1 Kor 15, 56; 2 Kor 3, 6. — Chrysostomus dagegen gibt die Erklärung: *τῶν παραβάσεων χάριν, τουτέστιν ἵνα μὴ ἐξῇ Ἰουδαίοις ἀδεῶς ζῆν καὶ εἰς ἔσχατον ἐξολισθαίνειν κακίας, ἀλλ᾽ ἀντὶ χαλινοῦ ὁ νόμος αὐτοῖς ἐπικείμενος ᾖ, παιδεύων, ῥυθμίζων, κωλύων παραβαίνειν* (d. i. damit es den Juden nicht gestattet ist, ohne Furcht zu leben und in den Abgrund der Schlechtigkeit zu versinken; es sollte ihnen das Gesetz ein Zügel sein, sie erziehend, ordnend, von Übertretungen abhaltend). Ähnlich Hieronymus: post offensam in eremo populi, post adoratum vitulum et murmur in Dominum lex transgressiones prohibitura successit. Diese Auffassung, welche die zitierten Paulusstellen außer acht läßt, vertreten auch Thomas v. Aquin u. a. m.

[2]) Auch in des Josephus Flavius Antiqu. XV 5, 3 wird der Beteiligung von Engeln bei der Gesetzgebung auf dem Sinai gedacht, ferner im Buch der Jubiläen 6, 22; 50, 1f. 6f. 13. — M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 27f. weist auf rabbinische Stellen hin, welche

Mittelpersonen wird dagegen die κληρονομία oder der verheißene Segen oder Geist übertragen. Gott selbst gibt den verheißenen Geist ohne alle Vermittlung, einzig und allein. Das ist der Sinn der Worte: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν. Gott selbst ist es ja nach 4, 6, der in unsere Herzen „den Geist seines Sohnes gibt, der da Abba, Vater ruft“ [1]). In dem ersten Teil von V. 20 schreibt der Apostel: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Damit ist indirekt gesagt, daß der, welcher als Vermittler etwas gibt, mindestens zwischen zwei Parteien steht; er kann nicht jemandem geben, ohne von jemand anderem empfangen zu haben. Moses als Vermittler gibt nicht wie Gott, der Eine und Höchste, aus sich. Also hat auch das Gesetz, das er gibt, nur relativen Wert gegenüber dem Segen oder Geist, welchen Gott selbst seit dem Kreuzestode Christi ohne Vermittlung eines Engels oder Menschen verleiht.

V. 20 ist mehr als andere Stellen eine crux interpretum. Hat er doch bereits etwa vierhundert verschiedene Erklärungen gefunden.

Die auf 1 Tim 2, 5; Hebr 8, 6; 9, 5; 12, 24 sich stützende, schon von Origenes, Chrysostomus, Hieronymus vertretene Anschauung, unter μεσίτης in V. 19 und 20 sei Jesus Christus zu verstehen, ist vielfach als dem Zusammenhang widersprechend mit Recht aufgegeben worden. In der Regel wird unter μεσίτης Moses verstanden. Aber da es von ihm heißt, er sei nicht μεσίτης eines einzigen, sehen viele Exegeten hier nicht wie wir einen Hinweis auf die beiden Parteien, zwischen welchen der Mittler steht, sondern glauben, der Apostel wolle sagen, daß Moses nur Mittler einer Menge gewesen sein könne. Unter dieser Menge verstehen die einen, wie Zahn Glbr. 177, das Volk Israel, „weil es ein vielköpfiger Haufe war“, andere wie Steck, Glbr. 61, M. Dibelius,

---

von einer freundlichen oder feindlichen Teilnahme der Engel an der Gesetzgebung berichten. Vgl. auch G. Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus, Freiburg i. B. 1915, 15f.

[1]) Nach den meisten Exegeten will der Apostel den Worten διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου den Gedanken gegenüberstellen: die Verheißung wurde dem Abraham ohne Vermittlung gegeben. Allein Paulus vergleicht von 3, 15 ab die Gesetzgebung nicht mehr mit der Verkündigung der Verheißung an Abraham, sondern das Gesetz mit dem verheißenen Segen, der seit Christi Tod verliehen wird. Also will er an unserer Stelle nicht lehren: die Verheißung wurde dem Abraham ohne Vermittlung verkündet, sondern der verheißene Segen wird ohne Vermittlung, unmittelbar, gegeben.

Geisterwelt 25f., Lietzmann, Glbr. 244, H. Böhlig[1]) die Engel, von welchen V. 19 gesprochen hatte. Allein ist denn der Satz richtig, daß ein Mittler immer nur einen vielköpfigen Haufen vertritt? Dibelius selbst gesteht, daß dieser Satz „nicht ganz unanfechtbar" sei. Walter liest im Widerspruch mit allen Textzeugen in 20ᵇ: ὁ δὲ Χριστὸς εἷς ἐστίν. Der Sinn von V. 20 sei: das Gesetz ist der Menge, die Verheißung Christus gegeben (Glbr. 92—102). Völter, Komposit. 94f. zweifelt mit mehreren andern Erklärern an der Echtheit von V. 20 und eines Teiles von V. 19; diese seien später durch „einen konsequenten theologischen Denker", welcher den göttlichen Ursprung des Gesetzes leugnete, eingeschaltet worden.

3,21: „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes? Nimmermehr! Denn wenn ein Gesetz gegeben wäre, das Leben verleihen könnte, dann käme tatsächlich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit.

22: „Doch die Schrift hat alles unter die Sünde beschlossen, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus gegeben werde den Gläubigen.

23: „Ehe aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze eingeschlossen, in Gewahrsam gehalten bis zum Glauben, der geoffenbart werden sollte.

24: „Das Gesetz ist also unser Zuchtmeister auf Christus hin geworden, auf daß wir auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden."

Die Frage „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen?" ist veranlaßt durch die Bemerkung in V. 19 „Der Übertretungen wegen wurde (das Gesetz) hinzugefügt". Wenn nämlich, wie der Apostel sagen will, durch das Gesetz die Sünden wachgerufen werden, dann könnte man folgern, daß das Gesetz im Widerspruch mit der dem Abraham gewordenen Verheißung des Segens stehe. Diese Folgerung weist nun Paulus zurück und zwar zunächst in V. 21 mit den Worten: εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσύνη. Der Apostel zeigt hier, unter welchen Voraussetzungen allein das Gesetz wider die Verheißung wäre. Er leugnet indirekt, daß das Gesetz Leben ver-

[1]) Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, in: Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT. Neue Folge. 2. Heft, Göttingen 1913, 94.

leihen kann und daß aus dem Gesetze Gerechtigkeit kommt, weil eben gerade diese Sätze der Lehre, daß das Gesetz wider die Verheißung ist, recht geben würden. Paulus will in V. 21 sagen: „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes? Nimmermehr! Es wäre wider dieselben, wenn aus dem Gesetze und damit nicht aus dem Glauben oder aus der Verheißung der Segen oder das Erbe der Gerechtigkeit käme. Der Segen der Gerechtigkeit aber kommt nicht aus dem Gesetze, da ja das Gesetz nicht die Kraft hat, Leben zu geben."

Nachdem dargetan ist, daß das Gesetz eben deshalb, weil es nicht Gerechtigkeit wirkt, nicht wider die Verheißung ist, wird in V. 22 und 23 in Beantwortung der Frage 21[a] erklärt: der Mensch mußte sündigen, damit offenbar werde, daß nicht des Menschen Werke, sondern nur sein Glaube das verheißene Erbe erwirken kann, oder die Sünde mußte den Glauben vorbereiten. Wenn der Apostel in V. 22 schreibt *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν*, dürfen wir nicht wie Walter[1]) *γραφή* mit *νόμος* identifizieren. *ἡ γραφή* ist mehr als *ὁ νόμος*. „Die Schrift" enthält nicht nur das Gesetz und berichtet nicht nur über die Ohnmacht desselben in der Geschichte des jüdischen Volkes, sie erzählt auch von den Heiden und ihrer sittlichen Schwäche. „Die Schrift hat alles unter die Sünde beschlossen" ist soviel als: die Bücher der Hl. Schrift erzählen, daß sowohl Heiden wie Juden Sünder sind[2]).

---

[1]) S. 102f. behauptet er, *νόμος* sei das Gesetz, sofern es sich auf die Juden bezieht, *γραφή* dagegen sei dasselbe Gesetz, sofern es Juden und Heiden zugleich befiehlt. Aber warum sollte der *νόμος*, wenn er für das ganze Menschengeschlecht gilt, als *γραφή* bezeichnet werden? *γραφή* in dieser Bedeutung ist nirgends nachzuweisen. Gegen Walter spricht Röm 2, 15. Wenn es nämlich hier heißt, das Gesetz sei den Heiden ins Herz geschrieben, so ist doch gesagt, daß für den Nichtjuden das Gesetz keine *γραφή* im eigentlichen Sinne gewesen ist. — S. 103 schreibt Walter: „Die Setzung von *τὰ πάντα* und *γραφή* ist ein Versuch, die Schwierigkeit zu überwinden, die darin liegt, daß das Gesetz den Juden gegeben ist, die Galater aber nie Juden gewesen sind und doch Gott gegenüber sich in einer ähnlichen Lage befunden haben wie die Juden durch das Gesetz, nämlich beschlossen und geknechtet unter die Sünde." Aber jene „Schwierigkeit" liegt gar nicht vor. Denn es steht dem Paulus und seinen Lesern ohne weiteres fest, daß die Heiden *ἁμαρτωλοί* sind (vgl. Gal 2, 15).

[2]) Wie alles, Heiden und Juden, unter die Sünde beschlossen ist, führt Paulus in Röm 1, 18—3, 18 aus. Am Schluß dieser Ausführung zitiert er Ps 13, 1—3 u. 52, 3f. als *γραφή*, welche zeigt, daß „Juden und Hellenen alle unter der Sünde sind" (Röm 3, 9).

Die Antwort auf die Frage „Ist nun das Gesetz wider die Verheißungen Gottes?“ wird in V. 24 abgeschlossen: das Gesetz erzieht mit Gewalt zum Glauben und durch den Glauben zur Rechtfertigung und führt zum verheißenen Messias.

Da nun das Gesetz der Sünden wegen gegeben wurde, d. h. um durch den Glauben an Christus zu führen, so ist es, wie schon in V. 13 und 14 angedeutet war und wie in den folgenden Versen 25—29 betont wird, mit dem Erscheinen Christi oder mit dem Eintritt der Verheißung abgeschafft.

3,25: „Da aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister.

26: „Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.

27: „Ihr alle nämlich, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen.

28: „Nicht ist da Jude und Hellene, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Weib; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.

29: „Wenn ihr aber Christi seid, dann seid ihr Abrahams Same, Erbe gemäß der Verheißung.“

Die Aufgabe des Gesetzes, den Menschen zur Erkenntnis seiner Ohnmacht und dadurch zur gläubigen Hingabe an Jesus Christus zu führen, ist erfüllt. Es hat seit dem Erscheinen des Messias seinen Wert verloren. Für den gläubigen Christen gibt es kein Gesetz mehr. Also kann es auch — was im Galaterbrief zu beweisen war — für Paulus selbst nur das eine, gesetzesfreie Evangelium geben. Aber statt daß der Apostel zu seiner Verteidigung ausdrücklich diese Konsequenz zieht, singt er — und das hat wohl seiner persönlichen Sache am besten gedient — ein kurzes, frohes Lied auf die in Christus vollzogene friedliche Vereinigung des ganzen Menschengeschlechtes, die herrlichste Folge des abgeschafften Gesetzes [1]). Das Gesetz war ja, wie wir bereits aus Eph 2, 14 erfahren haben, „die trennende Scheidewand“, welche Spaltung in die ganze Menschheit gebracht hatte. Die Scheidewand ist beseitigt, es ist ein Volk der Söhne Gottes. Diese Einheit ist bewirkt durch die Taufe aller in den einen Christus, wodurch nach V. 28 alle politischen und sozialen Gegensätze auf-

---

[1]) Nach Steck, Glbr. 62 fehlt der innere Zusammenhang zwischen den Versen 26—28 und den vorhergehenden Ausführungen.

gehoben werden. Wir hatten aus 3, 13 und 14 ersehen, daß nur den ἔθνη, nicht den Juden der verheißene Segen gegeben wird, und daß die erlösten Juden zu den ἔθνη gehören. In V. 28 sagt Paulus das gleiche mit anderen Worten *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην*. Nicht mehr gibt es nach V. 29 *σπέρματα Ἀβραάμ*, es gibt in der Zeit der christlichen Völkervereinigung nur noch *σπέρμα Ἀβραάμ* [1]). Der Gegensatz von leiblichem Samen Abrahams und geistigem Samen Abrahams ist beseitigt. Die christliche Zeit kennt nur jenen Samen Abrahams, der auf Grund des Glaubens den verheißenen Segen ererbt hat [2]).

4, 1: „Ich behaupte: solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich keineswegs vom Sklaven, obwohl er der Herr von allem ist,

2: „sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu dem vom Vater bestimmten Termin.

3: „So standen auch wir, als wir unmündig waren, als Sklaven unter der Zucht der weltlichen Vorschule.“

V. 1 ist mit der Wendung *λέγω δέ* eingeleitet. Damit gibt der Schriftsteller zu erkennen, daß er bereits Angedeutetes wiederholt. Mit anderen Worten gibt er hier den Inhalt des Abschnittes 3, 19—29 wieder: das Gesetz hatte nur den Zweck zu knechten und zwar bis zu einer bestimmten Zeit. Während in 3, 24 das Gesetz als *παιδαγωγός* bezeichnet wurde, wird es hier mit *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* verglichen.

In V. 3 heißt es von denen, welche dem Gesetze unterworfen sind, sie stünden *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Was ist unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, bzw. den elementa mundi (Vulg.) zu verstehen? [3]) Etwa Gestirne? Will also der Apostel vielleicht sagen, die Juden hätten deshalb, weil „die Hauptstücke der jüdi-

---

1) Vgl. 3, 16.

2) Nach Völter, Komposit. 97 ist V. 29 hinter den vorhergehenden Ausführungen nur „angeflickt“. „Den Vers 29 können wir darum für keinen ursprünglichen Bestandteil des Briefes halten.“ Allein wenn *σπέρμα* V. 29 in erwähnter Weise als Gegensatz zu *σπέρματα* verstanden wird, dann liegt kein Anlaß vor, V. 29 für überflüssig zu erklären.

3) Vgl. u. a. H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, 1899; F. Prat, La théologie de Saint Paul II³ (Paris 1913) 156ff.; M. Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser, Epheser, an Philemon, in: Handb. z. NT von H. Lietzmann III, (1912) 78f.

schen Zeremonialreligion, Sabbat, Passah, Neujahr u. a. vom Laufe der Gestirne abhängig sind" (Lietzmann), ähnlich den Heiden eine Art Sternenkult getrieben? [1]). Vielfach wird angenommen, die στοιχεῖα seien Elementargeister oder Astralgeister; bald mehr bald weniger werden diese mit den Gestirnen identifiziert [2]). Oder will der Apostel vielleicht, da auch in Weish 7, 17 u. 2 Petr 3, 10. 12 unter τὰ στοιχεῖα die einzelnen Bestandteile der Welt verstanden werden, von einem Geknechtetsein unter die verschiedenen Stoffe der Welt reden und also erklären, „das mosaische Gesetz bindet die Religion oder doch alle Betätigung derselben im Leben an die Stoffe und stofflichen Dinge, aus welchen die Welt besteht" (Zahn, Glbr. 197)? [3]).

Was der Apostel mit dem fraglichen Ausdruck sagen will, ergibt der Zusammenhang. Von 3, 19 an hatte Paulus gezeigt, daß das Gesetz für den Juden ein Zuchtmeister war, unter welchem er und seine Volksgenossen standen, bis „der Glaube kam". Wenn er nun in 4, 3 von sich und seinen Volksgenossen sagt ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι, dann will er offenbar an das Gesetz als den Zuchtmeister und Vormund erinnern, welcher knechtete, bis der Glaube kam. Der Schriftsteller bezeichnet das Gesetz als στοιχεῖον. Wie haben wir aber nun diesen auf das Gesetz angewandten Begriff zu übersetzen? Betrachten wir den Zusammenhang noch näher! Nach dem, was der Apostel

---

[1]) Erst in der Zeit nach Paulus ist τὰ στοιχεῖα als Bezeichnung der Gestirne, speziell der Planeten in der Literatur nachweisbar (vgl. Justinus, Apol. II, 5; Dialog 23; Theoph. ad Aut. I, 4, 5; II, 14).

[2]) Vgl. u. a. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888, 68 ff. 92 ff.; W. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter, Berlin 1906, 372; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 80 ff. 136 ff.; Fr. Pfister, Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus, in: Philologus LXIX. N. F. XXIII (1910) 411—427.; A Sleinmann, in: Theol. Revue IX (1910) 363; P. Feine, Theologie des N T², Leipzig 1911, 378; Th. Daechsel, Paulus, der Apostel Jesu Christi I, (Leipzig 1913) 119; II 72 ff.; J. Knabenbauer, Epistula ad Eph., Phil. et Col., Paris 1912, 324 ff.; H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl Abhandlungen von M. Meinertz IV, 4, (Münster 1913) 32 Anm.

[3]) Nach Walter, Glbr. 148 sind die στοιχεῖα „Bestandteile, aus denen etwas zusammengesetzt ist"; nach G. Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus 137 sind sie „die unter religiös-ethischen Gesichtspunkten betrachteten Grundstoffe der Welt". — Gutjahr 311 versteht unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου „die elementaren Formen des Gotteskultes".

von 3, 19 ab lehrt, sollte das Gesetz nicht bloß eine bestimmte Zeit hindurch knechten, es sollte auch die Vorbereitung oder Vorschule sein für den Empfang des verheißenen Segens oder Geistes in Jesus Christus. Diesen Gedanken behandelt Paulus nicht etwa nur nebenbei, sondern nachdrücklich betont er: das Gesetz ist der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Diesen Gedanken hat Paulus im vierten Kapitel noch nicht verlassen. Schon in 4, 2 weist er auf diesen Zweck des Gesetzes hin, vor allem in 4, 4 f. nach Erwähnung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Wollte nun der Apostel das Gesetz als Vorbereitung oder Vorschule bezeichnen, dann legt sich der Gedanke nahe, daß mit *στοιχεῖον* das Gesetz eben als Vorbereitung, Vorschule oder Elementarschule erklärt werden soll. Daß *στοιχεῖον* auch tatsächlich also übersetzt werden darf, ergibt sich daraus, daß *στοιχεῖον* oder elementum vor allem etwas Elementares, Grundlegendes bedeutet.

Durch den dem Worte *στοιχεῖα* beigefügten Gen. *τοῦ κόσμου* ist das Gesetz als weltliche Vorschule bezeichnet. *κόσμος* steht im Gegensatz zu *πνεῦμα*. Wer noch in der weltlichen Vorschule ist, dem ist der Geist erst verheißen, er fehlt ihm noch. Wer dagegen aus jener Vorschule tritt, erhält den verheißenen Geist, lebt im Geiste und wandelt in ihm [1]).

d) **Schluß** (4, 4—7).

4,4: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, entsandte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe, getan unter das Gesetz,

5: „um diejenigen loszukaufen, welche unter dem Gesetze sind, auf daß wir die Sohnschaft erlangen.

6: „Da ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, welcher ruft: Abba, Vater.

7: „Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott."

Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (4, 4) ist die Zeit, da die soeben erwähnten *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bedeutungslos geworden sind, die Zeit, da der Jude mündig geworden ist und die Vorschule des Gesetzes verlassen darf. Paulus stellt wie in Kol 2, 8 f. das *πλήρωμα* in Gegensatz zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. In Kol 2, 8 f.

---

[1]) In Gal 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* ist wohl das Verbum *στοιχεῖν* durch die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in 4, 3 veranlaßt. — Auch Kol 2, 8 erwähnt Paulus die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*.

warnt der Apostel vor den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und verweist auf das *πλήρωμα,* das in Christus wohnt und an welchem die Christusgläubigen teilhaben; an unserer Stelle spricht er von der Zeit, da der Unmündige unter diesen *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* steht, und erklärt, daß mit der Geburt Jesu diese Zeit ihr *πλήρωμα* gefunfunden habe.

In dem Abschnitt 3, 13—4, 3 hatte der Apostel, um zu beweisen, daß der verheißene Geist oder das verheißene Erbe den Heiden, nicht aber dem Gesetze gegeben war, zunächst (3, 13 und 14) geschrieben, daß Christus, indem er gekreuzigt wurde und so sich dem Fluche des Gesetzes unterzog, von dem Fluche des Gesetzes loskaufte und den verheißenen Geist den Gläubigen verlieh. Die gleichen Gedanken kehren in den Schlußversen des Abschnittes wieder. Dort erklärte Paulus *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου;* hier sagt er vom Sohne Gottes, er sei gesandt *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,* d. i. damit er die unter dem Gesetze Stehenden vom Gesetze, seinem Fluche und seiner Knechtschaft loskaufe. Der Apostel bedient sich sogar da wie dort des gleichen Verbums *ἐξαγοράζειν.* Dort schrieb er, Christus habe uns vom Fluche losgekauft, *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως;* hier werden wir belehrt, die Folge jener Loskaufung durch den Sohn Gottes sei: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.* Auch auf „die Verheißung", welche wir nach 3, 14 „durch den Glauben" erlangen, ist in diesen Schlußversen Bezug genommen; denn nach 4, 7 wird der, welcher „den Geist des Sohnes" erhält, *κληρονόμος διὰ θεοῦ,* d. h. er erhält das verheißene Erbe durch Gnade oder Glaube. Noch in einem wichtigen Punkte berühren sich die Einleitungsverse 3, 13 u. 14 mit den Schlußversen 4, 4—7. Dort heißt es: *γενόμενος . . . κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* Und dieser gleiche Gedanke wird in 4, 4 wiederholt mit den kurzen Worten: *(τὸν υἱὸν) γενόμενον ὑπὸ νόμον.* Der Gottessohn war nämlich „unter das Gesetz getan", da er als Gekreuzigter den Fluch des Gesetzeswortes „Verflucht jeder, der am Kreuze hängt", über sich ergehen lassen mußte und zum „Fluche" wurde.

Wenn es von dem Gottessohne in 4, 4 heißt: *γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,* dann ist sowohl auf die Menschwerdung wie auf den Tod Jesu hingewiesen. Allgemein wird allerdings angenommen, Paulus habe mit den Worten *γενόμενον*

ὑπὸ νόμον erklären wollen: Christus hat sich dem Zeremonialgesetz, speziell dem Beschneidungsgesetz unterworfen [1]). Allein nicht nur die bereits erwähnten Beziehungen zwischen 4, 4—7 und 3, 13 und 14 verlangen, daß wir unter dem fraglichen Partizipialausdruck dasselbe verstehen, was der Apostel in 3, 13 gesagt hat mit den Worten *γενόμενος . . . κατάρα.* Paulus, der in 5, 2 mit Nachdruck den Galatern einschärft „Wenn ihr euch beschneiden lasset, hat Christus für euch gar keinen Wert", wird doch nicht dieselben Galater eigens belehren wollen, daß Christus, der von seinem Vater zur Erlösung gesandt worden ist, beschnitten wurde. Oder sollte die Beschneidung erwähnt worden sein, weil sie ebenso wie die Menschwerdung Jesu eine notwendige Vorbedingung war für die Erlösung vom Gesetze und die Verleihung der Gotteskindschaft? Doch nicht die Beschneidung war Vorbedingung hierfür, sondern der Kreuzestod Jesu oder die Verfluchung, welche er nach 3, 13 mit demselben auf sich genommen hat. Nicht und überhaupt nie an der Beschneidung Jesu hat Paulus Interesse, sondern an seinem Kreuzestode! [2])

Gegenüber den Einleitungsversen 3, 13 und 14 enthalten die Schlußverse 4, 4—7 eine Erklärung darüber, auf welche Weise der Kreuzestod Christi den verheißenen Geist verleiht. Die Sohnschaft, *υἱοθεσία*, vermittelt ihn. Da dem Apostel in den vorhergehenden Ausführungen soviel daran gelegen war zu betonen, daß das Gesetz in Sklaverei führt, ist es nur natürlich, wenn er in den Schlußversen nicht den verheißenen Segen allein erwähnt, sondern auch über die *υἱοθεσία* belehrt, welche den Geist oder das verheißene Erbe vermittelt.

Die Worte *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα . . .* (V. 6) werden sehr verschieden gedeutet. Während wir *ὅτι* als Kausalpartikel erklären, leugnen viele [3]) die kausale Bedeutung von

---

[1]) Vgl. Bisping, Glbr. 253: „Christus wurde ‚geboren unter dem Gesetze', so daß er der Beschneidung und allen sonstigen Verordnungen des Gesetzes unterworfen war, wie jedes andere jüdische Kind, nur mit dem Unterschiede, daß wir bei ihm nicht an eine bloß äußere Observanz des Gesetzes, sondern an eine freie innere Unterwerfung unter dasselbe zu denken haben."

[2]) Vgl. Biblische Zeitschrift XI (1913) 178 ff.: Phil. Haeuser, Der Gottessohn „geworden unter dem Gesetze" (Gal 4, 4).

[3]) Z. B. Chrysostomus, Theodor von Mops. — Zahn, Lietzmann.

ὅτι an unserer Stelle und behaupten, Paulus wolle mit dem Nachsatze einen Beweis für die Sohnschaft geben. Sie übersetzen also etwa: „Daß ihr aber Söhne seid, ist klar, da Gott den Geist des Sohnes in unsere Herzen gesandt hat." Aber in dieser Weise kann nur übersetzt werden, wenn man den griechischen Satz seiner sprachlichen Korrektheit beraubt. Übrigens was will denn der Apostel in diesen abschließenden Versen 4, 4—7 beweisen? Sicherlich das, was er in 3, 14, zu Beginn des Abschnittes, bereits angedeutet hat, nämlich daß wir durch Christus den verheißenen Geist empfangen. Also erwähnt er in 4, 6 nicht den Geist, um die Sohnschaft zu beweisen, sondern er erwähnt die Sohnschaft, um die Sendung des Geistes zu lehren. Zahn behauptet Glbr. 203, wenn ὅτι mit „weil" übersetzt wird, entsteht der „absurde" Gedanke: Die Gottessohnschaft der Galater ist Ursache des Geistesempfanges von Paulus und den Christen überhaupt. Allein wenn der Apostel in 4, 6 zuerst von den Galatern und dann von sich und den Christen überhaupt spricht, dann folgt nicht, daß er sich und die Seinigen den Galatern gegenüberstellt, bzw. daß er die Sohnschaft der Galater als Ursache des Geistes bezeichnet, der in sein und der andern Christen Herzen eingegossen ist. Er wechselt in der Person (*ἐστέ . . . ἡμῶν*), weil er alle Söhne Gottes für eins hält (vgl. 3, 28), sich mit den gläubigen Adressaten identifiziert. Hat er ja doch auch schon 3, 14 geschrieben: „zu den Heiden ist der Segen Abrahams gekommen, damit wir den verheißenen Geist erlangen", und eben erst in 4, 5 gesagt: „die unter dem Gesetze sind, hat er losgekauft, damit wir die Sohnschaft erhalten". So wenig als Paulus in 3, 14 behaupten will, daß die Heiden die Ursache seines Geistesempfanges sind, so wenig er in 4, 5 dartun will, daß die Gesetzesmenschen die Ursache seiner Sohnschaft sind, ebensowenig kann in V. 6, so wie wir ihn übersetzen, gesagt sein, daß die Galater die Ursache des in Paulus wohnenden Geistes sind [1]).

---

[1]) Steck, Glbr. 64 f. hält 4, 6 u. 7 für eine Interpolation aus Röm 8, 14—17. Aus dem dargelegten Gedankengang ergibt sich aber, daß diese beiden Verse als Resultat der vorhergehenden Ausführungen nicht entbehrt werden können.

III. Das Verhalten der Galater, ihre Pflichten 4, 8—6, 10.

Um das wahre Evangelium Jesu Christi zu „verkehren“ und die Galater zum Abfall von demselben zu bewegen, war Paulus in Galatien verdächtigt worden, er halte sich selbst nicht konsequent an das von ihm verkündete gesetzesfreie Evangelium. Nachdem der Apostel im ersten Hauptabschnitt des Briefes, in 1, 13—3, 1, diese Verdächtigung als unbegründet zurückgewiesen und im zweiten Hauptabschnitt, in 3, 2—4, 7, das Evangelium, welches man verkehren wollte, dargelegt hatte, kann er nun im letzten Hauptabschnitt, in 4, 7—6, 10, mit Aussicht auf guten Erfolg die Galater vor dem drohenden Abfall warnen.

Zunächst charakterisiert er denen, die ihm Inkonsequenz vorwerfen wollten, in 4, 8—20 ihr eigenes inkonsequentes Verhalten, indem er zeigt, wie sie sich zur Zeit seinem gesetzesfreien Evangelium gegenüber verhalten und wie sie sich früher gegen dasselbe verhalten hatten, da er ihnen zum ersten Male sein gesetzesfreies Evangelium verkündet hatte. Sodann fordert er sie auf, das Gesetz zu verabschieden (4, 21—5, 12) und sich vom Geiste leiten zu lassen (5, 13—6, 10).

Gerade in diesem dritten Hauptteil des Briefes gibt sich noch mehrfach Gelegenheit, meine Behauptung zu beweisen, daß man die Galater für das Gesetz mit der Erklärung gewinnen wollte, Paulus halte sich selbst nicht immer an das gesetzesfreie Evangelium.

1. Das inkonsequente Verhalten der Galater 4, 8—20.

4, 8: „Ehedem [1]*), da ihr Gott nicht kanntet, habt ihr Göttern gedient, welche tatsächlich keine Götter sind.*

9: „Jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr da ihr von Gott erkannt worden seid, wie mögt ihr wieder in die unfähige und geistesarme Vorschule zurückkehren, welcher ihr euch von neuem als Anfänger (ἄνωθεν) sklavisch unterwerfen wollt?

10: „Tage beobachtet ihr und Monate und Zeiten [2]*) und Jahre* [3]*).*

---

[1]) Der griechische Text leitet den Vers mit der Partikel *ἀλλά* ein, wodurch der Gegensatz zu dem vorhergehenden Gedanken „du bist Erbe durch Gott“ ausgedrückt wird. [2]) Wohl die Festzeiten.

[3]) Entweder ist auf die Sabbatjahre (Lv 25) oder auf die Neujahrsfeste angespielt.

11: „Ich fürchte: vergebens habe ich mich um euch bemüht.“

Paulus bleibt sich konsequent, er hält stets an dem einen gesetzesfreien Evangelium fest. Inkonsequent aber sind die Galater. Obwohl sie bereits den Geist empfangen hatten, als „von Gott Erkannte“ im Reiche der Gnade gelebt hatten, wollen sie wieder zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου,* welche hier als *ἀσθενῆ καὶ πτωχά* bezeichnet werden, zurückkehren. Sie wollen nämlich dem Gesetze dienen, die Gesetzesbräuche wie Feier des Sabbates, der Festzeiten u. dgl. annehmen. Wenn der Apostel von den Galatern, welche ehedem nicht dem Gesetze, sondern den heidnischen Göttern gedient hatten, behauptet, sie würden durch Annahme des Gesetzes sich wieder den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zuwenden, dann erklärt er das, was sie als Heiden einst achteten, ebenso wie das von den Juden verehrte Gesetz als Vorbereitung zum Glauben, als Vorschule für den Geistesempfang. Im Heidentum gibt es also ein Pendant zum Gesetz. Der Apostel bestimmt es nicht näher. Nach Kol 2, 8 ist darunter die heidnische „Philosophie und ihr eitler Trug“ [1]) zu verstehen. Diese ließen nämlich ebenso wie das Gesetz die Menschen ihre Schwachheit, ihre geistliche und sittliche Unfähigkeit erkennen und waren darum in gleicher Weise ein *παιδαγωγός* zum Glauben, zu Christus und durch Christus zum verheißenen Geiste. Es gibt in der Vorhalle oder Vorschule des Christentums Parallelkurse. Die Lehrer an diesen Kursen sind verschieden, der Lehrstoff ist verschieden; das Lehrziel der einen wie der anderen Schule ist aber dasselbe: der Mensch wird zur Erkenntnis geführt, daß er selbst nichts vermag und zum Heile eine höhere Kraft, den lebendigen Glauben an Christus benötigt [2]).

4, 12: „Werdet wie ich (bin)! Denn auch ich (bin geworden), wie ihr (wart). Brüder, ich bitte euch. Ihr hattet mir nicht unrecht getan.

---

[1]) Kol 2, 8: *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου . . .*

[2]) Völter erklärt Komposit. 98 ff. die Verse 4, 1—11 für interpoliert. 4 b und 5 a sei eine Interpolation innerhalb dieser Interpolation. 4, 1—11 sei ebenso wie 3, 14 a mit Rücksicht auf die vom Heidentum herkommenden Leser in die scheinbar nur auf die Juden sich beziehende Darlegung des ursprünglichen Briefes eingeschaltet worden.

13: „Ihr wißt doch [1]), daß ich während eines körperlichen Leidens euch das erstemal das Evangelium verkündet habe,

14: „und daß ihr, obwohl mein Fleisch (durch sein Leiden) euch eine Versuchung war, es nicht verachtet und schimpflich abgewiesen habt [2]), sondern daß ihr mich wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus aufgenommen habt.“

Was mit V. 12 gesagt sein will, kann nur der Zusammenhang ergeben. Wie wir nun gesehen haben, hatte Paulus von sich bewiesen, daß er konsequent an dem gesetzesfreien Evangelium festhält und das Gesetz ablehnt, und hatte soeben dargetan, daß die Galater sich in einem gegenteiligen Verfahren gefallen wollen. Was will er also anders sagen als: „Ich habe die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* auf Nimmerwiedersehen verabschiedet; laßt auch ihr sie beiseite! Ich bin zu euch, den *ἔθνη*, übergegangen, warum wollt ihr jetzt Juden werden?“

Dieser Mahnung folgt die eigenartige Erklärung: *οὐδέν με ἠδικήσατε.* Sie bereitet die Vv. 13 und 14 vor.

Hier erinnert der Apostel die Galater an die Zeit ihrer Bekehrung, bezeichnet diese Zeit als eine Zeit der Versuchung *(πειρασμός)* und erklärt, die Galater hätten diese Versuchung glücklich überwunden. Äußerer Anlaß zu dieser Versuchung war ein körperliches Leiden des Apostels, eine *ἀσθένεια τῆς σαρκός.* Wozu sind nun wohl die Galater versucht worden? Die Vv. 13 und 14 selbst geben keine Antwort auf die Frage. Wenn wir Antwort auf die Frage haben wollen, müssen wir die vorhergehenden Ausführungen, speziell 4, 8—11, zu Rate ziehen. Aus diesen ergibt sich: für die Galater bestand, als Paulus an sie schrieb, die Gefahr, daß sie den verheißenen und durch Christus gegebenen Geist verlieren und sich den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bzw. dem *νόμος* zuwenden. Spricht nun der Apostel in 4, 14 von einer Versu-

---

1) *οἴδατε δέ. δέ* bezeichnet hier so wenig einen Gegensatz wie in *οἶδα δέ* (Röm 15, 29), *οἴδαμεν δέ* (Röm 2, 2; 3, 19; 8, 28), *οἴδατε δέ* (Phil 4, 15).

2) *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε.* Vulgata: tentationem vestram in carne mea non sprevistis neque repulistis. Wörtlich: „Das euch Versuchende in meinem Fleische habt ihr nicht verachtet oder zurückgewiesen“. Neuere Erklärer (z. B. Sieffert, Cornely, Gutjahr) setzen nach *σαρκί* eine Interpunktion und übersetzen: „Ihr wißt doch, daß ich . . . verkündet habe, und welche Prüfung durch mein Fleisch euch auferlegt wurde. Ihr habt mich nicht verachtet und schimpflich abgewiesen . . .“ Der Gedanke bleibt derselbe.

chung, welche die Galater zur Zeit ihrer Bekehrung glücklich überwunden hatten, dann versteht er unter derselben die ihnen dereinst aus der „Krankheit seines Fleisches“ erstandene Gefahr, daß sie den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* treu bleiben und damit die Gelegenheit, des Geistes teilhaft zu werden, versäumen [1]).

Inwiefern bot aber der kranke Paulus oder bietet überhaupt ein leidender Mensch solche Gefahr oder Versuchung? Wer Pauli Kreuzeslehre kennt, wer Christus den Gekreuzigten versteht, weiß, daß man Kreuz und Leiden lieben muß, um den Geist zu empfangen, daß die Religion des Geistes ohne Kreuz und Leiden sich nicht denken läßt [2]). Kreuz und Leiden aber sind nun für jeden Weltmenschen zunächst ein Ärgernis, etwas Abstoßendes. Also bergen sie auch in sich die Gefahr, daß sie von der Religion des Geistes abhalten, ja durch das Abschreckende, das in ihnen liegt, erst recht für eine weltliche oder politische Sache, den *νόμος* oder die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Partei ergreifen lassen. Das, was vielen in der Religion des Kreuzes und Geistes ein Ärgernis ist, war aber dereinst den Galatern, als Paulus sie während seiner zweiten Missionsreise [3]) zum erstenmal besuchte, durch Gottes Gnade [4]) keine Versuchung. Obwohl der Apostel in der „Krankheit des Fleisches“ den leidenden Christus in sich selbst offenbarte [5]), in

---

[1]) J. de Zwaan, Gal 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt, in: Zeitschr. f. ntl Wissenschaft X (1909) 246—250, behauptet, die Gegner Pauli hätten in ihrem Kampfe gegen den Apostel den Ausdruck *πειρασμός* gebraucht und mit demselben das Leiden des Apostels als etwas Teuflisches bezeichnen wollen. Er übersetzt: „Ihr habt mich mit dem ‚Teufel im Leibe‘ nicht vor mir ausspeiend verworfen.“ „Was Paulus in seinen der gebildeten Sprache ganz nahestehenden Ausdrücken 2 Kor 12, 7 einen *ἄγγελος σατανᾶ* nannte, haben seine Gegner mit einem urwüchsigen Vulgarismus einen *πειρασμός* erklärt“ (248). *πειρασμός* sei im Neugriechischen eine volkstümliche Bezeichnung des Teufels. *ἐκπτύειν* in 4, 14 sei ein Zeichen zur Abwehr böser Geister, welche durch den Mund eindringend gedacht werden. Die Anschauung de Zwaans zwingt jedoch, den Gen. *ὑμῶν* nach *πειρασμός* zu streichen gegen die gute Überlieferung von ℵ*ABD*FG, Vulg. usw.

[2]) Wer das Christentum nicht als Religion des Kreuzes liebt, wer meint, dasselbe zu einem kreuzesfreien Staatschristentum ummodeln zu können, versteht den hl. Paulus nie. Er nimmt wohl, wie die Geschichte zeigt, Pauli Worte gerne in den Mund, donnert als „Freund Pauli“ fleißig gegen „das Gesetz“, schließt sich aber dem gleichen *νόμος* an und geht daran zugrunde.

[3]) Vgl. Apg 16, 6.

[4]) Vgl. Gal 5,4: „Ihr seid aus der Gnade herausgefallen.“

[5]) Die *ἀσθένεια* genauer bestimmen zu wollen, ist ein eitles Beginnen. Die Exegeten haben schon die verschiedensten Krankheiten darunter ver-

seiner eigenen Person ihnen „den gekreuzigten Christus vor Augen zeichnete“ (vgl. 3, 1), die „Merkmale Jesu“ (6, 17) an seinem Körper zur Schau trug, haben sie sich doch für das Evangelium Jesu Christi entschieden. Pauli Kreuz hat die Galater nicht abgeschreckt, es hat durch die Gnade Gottes die Reize der Welt siegreich überwunden, für das Kreuz Christi gewonnen.

Da sie sich nicht gegen den kranken Apostel abstoßend verhielten, so konnte Paulus für jene Zeit ihnen mit Freuden in V. 12 das Zeugnis ausstellen: „Ihr habt mir keineswegs unrecht getan.“

Die Worte *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν* (4, 13) werden von den meisten neueren Exegeten übersetzt: „Wegen eines körperlichen Leidens habe ich euch das Evangelium verkündet.“ Sämtliche griechische Erklärer dagegen nahmen *διά* hier nicht in kausalem, sondern temporalem Sinne, ebenso Vulg.: per infirmitatem carnis evangelizavi vobis. Die eben dargelegten Gedanken können hier entscheiden. Haben die Galater das den leidenden und gekreuzigten Jesus offenbarende Leiden des Apostels richtig eingeschätzt und so in glücklicher Überwindung einer schweren Versuchung den Weg zum verheißenen Geist gefunden, dann hat der Apostel durch sein eigenes Leiden das Evangelium Jesu verkündet. Er hat also gepredigt unter Leiden, nicht aber wegen der Leiden, d. h. er hat nicht, wie die meisten neueren Exegeten meinen, den Galatern deshalb das Evangelium verkündet, weil ein Leiden ihn zum Aufenthalt in Galatien gezwungen hat [1]).

„Um seiner Bitte (in 4, 12) Nachdruck zu geben, erinnert Paulus (in 4, 13 und 14) die Galater an die Beweise ihrer Liebe und Hochschätzung gegen ihn“ (Gutjahr). So lautet in der Regel das Urteil der Exegeten über Zweck und Bedeutung der eben besprochenen Verse. Aber wenn der Apostel nur an die einstigen Liebesbezeigungen der Galater erinnern will, warum spricht er denn mit Nachdruck von einem *πειρασμός*? Warum bezeichnet er seinen leidenden, kranken Körper als Versuchung für die Galater? Doch nur deshalb, weil die glückliche Überwindung der Versuchung etwas gab und vor etwas bewahrte, wovon zuvor die Rede war.

---

mutet. Vielleicht ist an Leiden zu denken, welche dem Apostel die vom ihm als Martyrer um Christi willen erlittenen Wunden verursacht haben.

[1]) Der Auffassung der griechischen Erklärer und der Vulgata folgen unter den neueren Exegeten u. a.: Cornely, Weber, Gutjahr, H. Poggel in: Theol. Revue VII (1908) Sp. 491.

Nun aber hat Paulus im Vorhergehenden nichts davon erwähnt, daß die Galater ihn lieben bzw. ihn nicht mehr lieben wollen. Der Schriftsteller will in Vv. 13 und 14 das frühere Verhalten der Galater ihrem jetzigen, dem *νόμος* bzw. den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* freundlichen Verhalten gegenüberstellen. Wäre die gewöhnliche Auffassung der erwähnten Verse richtig, dann müßte man wieder von den bekannten „Gedankensprüngen" des Apostels reden. Ja es wäre schon fast Gedankenlosigkeit, wenn Paulus in den Kapiteln 3—5 der Reihe nach hätte die Gedanken folgen lassen: Ihr Galater habt durch den Glauben an Christus den verheißenen Geist empfangen — jetzt kommt ihr aber durch das Gesetz in Gefahr, den Geist wieder zu verlieren — ihr habt die Gefahr, mich nicht zu lieben, dereinst überwunden — gebet das Gesetz auf! Allerdings wenn man wie Binswanger[1]), Lietzmann[2]) u. a. den hl. Apostel zu einem hysterischen Menschen macht, dann braucht man in seinem Briefe selbstverständlich keinen logischen Zusammenhang, dann ist man sogar befriedigt, wenn man Gedankensprünge konstatieren kann.

4,15: „Wo ist nun eure Seligpreisung[3]) *? Denn ich bezeuge euch: wenn es möglich gewesen wäre, hättet ihr eure Augen ausgerissen und sie mir gegeben."*

Die Galater, welche die „Versuchung" glücklich überwunden hatten, hatten, wie soeben dargetan wurde, die Religion des Kreuzes und Geistes in ihrer Tiefe erfassend die Bedeutung und den Wert des Leidens vollauf erkannt. Wenn nun der Apostel hier von einem *μακαρισμός*, einer Seligsprechung durch die Galater spricht, was anders werden diese gesagt haben als: „Selig der Mann, welcher leidet und Christus dem Herrn ein Kreuz nachträgt"? Sie werden als gelehrige Schüler wie ihr hl. Lehrmeister in echt christlichem Geiste gesprochen haben: „Ferne sei es mir, mich zu rühmen, es sei denn im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt gekreuzigt bin" (6, 14). Während die unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* stehenden Gesetzesmenschen lehrten „Verflucht jeder, der am Kreuze hängt" (3, 13), hatten die Galater mit den Geistesmenschen erklärt: „Selig, wer ein Kreuz trägt". In der Regel bemerken die Exegeten zu

---

1) Lehrbuch der Psychiatrie² 41.

2) Hdb. zum N T III 219 f.

3) *μακαρισμός*. Ungenau übersetzt Vulg.: beatitudo.

μακαρισμός: die Galater priesen sich glücklich, weil Paulus bei ihnen war, oder weil sie den Apostel in seinen Leiden aufnahmen. Allerdings wenn der Begriff *πειρασμός* in 4, 14 so, wie er sich notwendig aus dem Zusammenhang ergibt, nicht genügend berücksichtigt wird, kann die tiefere Bedeutung der Frage 4, 15 nicht erkannt werden.

Behalten wir die bisherige Gedankenentwicklung im Auge, dann kann der Schriftsteller mit der Bemerkung, die Galater wären sogar bereit gewesen, ihre Augen, also das Kostbarste, was der Mensch auf Erden hat, hinzugeben, nicht, wie man allgemein annimmt, bloß sagen wollen, sie hätten alles getan aus Liebe oder Dankbarkeit zu ihm selbst. Er will vielmehr erklären: „Wenn es möglich gewesen wäre, hättet ihr eure Augen ausgerissen und mir gegeben, um eure Kreuzes- und Opferliebe zu beweisen und damit zu zeigen, daß ihr die Welt und die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* verlassen habt“ [1]).

4, 16: „Also bin ich euer Feind geworden, obwohl ich euch die Wahrheit sage.“

Aus dem veränderten Verhalten der Galater muß der Apostel schließen, daß er ihr Feind geworden ist. Wenn sie nämlich ehedem der Welt Lebewohl gesagt hatten, um Partei für den leidenden Paulus zu ergreifen und sich seinem Kreuzes- und Geistesevangelium [2]) anzuschließen, dann sagen sie sich jetzt dadurch, daß sie sich wieder den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zuwenden, eo ipso von ihm los und werden seine Feinde und wird er ihr Feind. Was soll aber in den Worten *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν* mit dem partizipialen Ausdruck gesagt sein? In der Regel wird übersetzt: „Also bin ich euer Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sagte.“ Nach dieser Übersetzung — gleichviel ob V. 16 als Frage [3]) aufgefaßt wird oder nicht — würde aber der Apostel die unmögliche Behauptung aufstellen, er habe die Galater bei der ersten Missionierung, da er ihr Freund wurde und da sie es verstanden hatten, schwere, aus seinem Auftreten sich ergebende Versuchungen für ihre menschliche Natur

---

[1]) Lietzmann ist „geneigt“ zu interpretieren: „Ihr hättet gern mir für meine kranken Augen eure gesunden gegeben“, zumal bei Hysterie transitorische Blindheit oder wenigstens Sehschwäche nichts Außerordentliches sei.

[2]) Über Pauli Kreuzesevangelium vgl. 1 Kor 2, 2.

[3]) Vielfach wird dieser Satz als Frage aufgefaßt.

glücklich zu überwinden, nicht die Wahrheit gelehrt oder wenigstens keine Wahrheiten, welche schwere Anforderungen an sie richteten. Um *ἀληθεύων* zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß der Apostel im ersten Teile des Briefes so nachdrücklich betonte, er lehre nur ein einziges Evangelium, müssen bedenken, daß dem Apostel der Vorwurf gemacht worden war, er verkünde nicht immer dasselbe, gesetzesfreie Evangelium, bleibe nicht stets bei dem, was er da und dort als Wahrheit gepredigt habe. Wie wir sehen konnten, haben seine Gegner die Galater aufgefordert: „Saget euch los von Pauli Evangelium, da er selbst nicht daran festhält!" Und wenn sie jetzt tatsächlich Gefahr laufen, sich den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bzw. dem Gesetze zuzuwenden, werden sie es tun, da sie an der Wahrhaftigkeit des Apostels zweifeln. Da sie glauben, Paulus selbst nehme es mit seinen Worten nicht genau, drohen die freundschaftlichen Bande zu zerreißen, durch welche sie mit ihm seinerzeit verbunden waren. Darum muß der Schriftsteller jetzt, in 4,16, wo er das derzeitige gegenseitige Verhältnis mit den Worten *ἐχθρὸς γέγονα* klar zeichnet, diesen Worten die Bemerkung beifügen: *ἀληθεύων ὑμῖν.* Paulus sagt damit nämlich: „Aus eurem gesetzesfreundlichen Verhalten ergibt sich, daß unsere alten, einzig auf dem Glauben und dem Geiste aufgebauten freundschaftlichen Beziehungen aufgehoben sind. Doch ich bin unschuldig daran, wenn ihr euch jetzt dem Gesetz ergebet. Ich vertrete konsequent den Standpunkt des Glaubens."

4, 17: „Eifrig machen sie sich an euch heran in nicht schöner Weise. Hinausdrängen wollen sie euch, damit ihr euch eifrig an sie heran machet.

18: „Gut wäre es, wenn ihr euch immer mit guten Mitteln umwerben ließet[1]*, nicht nur dann, wenn ich bei euch bin."*

Der Apostel ist unschuldig an der veränderten Gesinnung der Galater, die einzige Schuld tragen die Hetzprediger, welche unter ihnen auftreten. Sie wollen die Galater aus der Gemeinde Christi hinausdrängen, ihre Verbindung mit Christus lösen. Keine idealen Ziele verfolgen sie, sondern haben nur ihr eigenes Interesse im Auge. Wie alle revolutionären Elemente zeigen sie sich sehr geschäftig und entfalten großen Eifer. Und wie jedem Volke, so imponiert auch den Galatern diese Geschäftigkeit und

---

1) *καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ.* ℵB und Vulg. lesen *ζηλοῦσθε* statt *ζηλοῦσθαι.*

dieser Eifer. Der Psychologe Paulus versteht dies wohl. Nur — meint er — solle man darauf achten, mit welchen Mitteln man die Menschen zu gewinnen suche. Das gute Mittel, mit welchem er selbst seinerzeit die Galater gewonnen hatte, waren Leiden und Kreuz. Die Eiferer in Galatien aber fürchten das Kreuz und wollen nichts davon wissen (vgl. Gal. 6,12) [1]).

4,19: „Meine Kinder, um welche ich von neuem Geburtswehen leide, bis daß Christus in euch Gestalt gewinne,

20: „ich wollte, ich wäre jetzt bei euch und könnte meine Stimme ändern; denn ich bin in Verlegenheit um euch."

Soeben hatte Paulus in 4,18 die Galater ausdrücklich an die Zeit erinnert, da er unter ihnen weilte. Diese Erinnerung ruft nun in ihm den Wunsch wach, wieder bei ihnen zu sein. Würde ihm der Wunsch erfüllt, dann wollte er seine „Stimme ändern": *ἀλλάξαι τὴν φωνήν.* Die einen Exegeten behaupten, der Apostel wünsche nun in sanftem und mildem Tone zu reden; andere meinen, er wolle nun zu tadelnder Strenge oder zu schmerzlichem Tone übergehen; vielfach wurde angenommen, Paulus wolle sagen, daß er je nach den Umständen zu dem einen gelinde, zu dem andern strenge reden wolle. Die Exegeten unterlassen aber darauf hinzuweisen, wie der Apostel zu dem eigenartigen Ausdruck kommt, warum er nicht direkt und klar sagt, was er will. Der Ausdruck wird verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß dem Apostel der Vorwurf gemacht worden war, er verkünde nicht immer ein und dasselbe Evangelium. Da die Eiferer gegen ihn agitiert hatten mit der Erklärung, er predige noch ein anderes

---

1) Auch unsere Volksführer — um auf einen Augenblick an die Gegenwart zu denken — fürchten das Kreuz, wollen ebenfalls nichts davon wissen oder lassen es wenigstens als Volksführer ängstlich beiseite liegen. Gerade die römisch-katholische Kirche, für welche es nimmermehr eine Umbiegung altchristlicher sittlicher Ideale gibt, versteht es in unserer leidens- und kreuzesreichen Zeit noch wie ein hl. Paulus, daß nur Selbstverdemütigung, Leiden und Kreuz einem Volke die Gnade Gottes erflehen, daß also Selbstverdemütigung, Leiden und Kreuz die allerersten und vorzüglichsten Kulturmittel sind. Hatten nicht viele von uns in ihrer Beschränktheit vor dem Kriege sich der eitlen Freude hingegeben, sie hätten mit eigener Kraft ihrem Volke wieder einmal den babylonischen Turm menschlicher Kultur zu errichten geholfen? Warum nun mit einem Male diese „Verwirrung" unter den Völkern? Wohl deshalb, weil die Volksführer es vergessen haben, ἐν καλῷ ζηλοῦν, weil sie nicht daran gedacht haben, daß wahre Kultur nur mit paulinischen Kulturmitteln zu erreichen ist.

Evangelium, so entgegnet der Apostel: Ich predige kein anderes Evangelium, ich ändere meine Predigt nicht, wohl aber werde ich, wenn es notwendig ist, Form und Ton der Predigt ändern. Er will sagen: *οὐκ εὐαγγελίζομαι ἄλλο εὐαγγέλιον. παρ' ὃ ἐλάβετε* (vgl. 1, 9), *οὐκ ἀλλάσσω τὸ εὐαγγέλιον, ἤθελον δὲ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου.*

Zum Schlusse des Abschnittes schreibt Paulus: „Ich bin in Verlegenheit um euch". Die derzeitigen Verhältnisse in Galatien bereiten ihm große Schwierigkeiten. Dieselben können nicht allein schon daraus erwachsen sein, daß jüdische Gesetzeseiferer in seine Gemeinde eingedrungen sind und Unkraut säen wollen. Diesen Eiferern begegnet er ja auf Schritt nnd Tritt; überall, wohin ihn sein apostolischer Beruf führt, wirken sie ihm entgegen. Was er über die Verhältnisse in Galatien erfahren hat, muß nach jenen Worten ihm Schwierigkeiten ganz besonderer Art verursacht haben. Diese aber liegen in der nun oft erwähnten besonderen Art, in welcher in Galatien gegen ihn agitiert wurde: man erregte Zweifel an seiner Wahrheitsliebe, beschuldigte ihn der Doppelzüngigkeit.

2. Die Pflichten der Galater 4, 21—6, 10.

a) Die Pflichten der Galater, das Gesetz zu verabschieden (4, 21—5, 12).

4, 21: „Ihr, die ihr unter dem Gesetze leben möchtet, saget mir: hört ihr nicht das Gesetz?

22: „Es steht doch geschrieben[1]*), daß Abraham zwei Söhne erhielt, den einen von der Sklavin, den andern von der Freien.*

23: „Aber der Sohn der Sklavin ist auf natürliche Weise geboren worden, der Sohn der Freien infolge der Verheißung.

24: „Dies ist allegorisch gesprochen. Die Genannten (= die Sklavin und die Freie) sind nämlich die zwei Testamente. Das eine stammt vom Berge Sinai, es gebiert zur Knechtschaft. Dieses ist Hagar.

25: „Denn Hagar ist der Berg Sinai in Arabien. Sie (Hagar) steht im gleichen Range wie das jetzige (= irdische) Jerusalem, das ja mit seinen Kindern Sklavendienste tut.

26: „Das obere Jerusalem[2]*) aber ist die Freie. Sie ist unsere Mutter.*

---

1) Gn 16, 15; 21, 2.

2) Vgl. Hebr 11, 10; 12, 22; Offb 3, 12; 21, 2.

4,27: *„Es steht nämlich geschrieben*[1]*: ‚Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst! Frohlocke und rufe, die du keine Wehen hast! Denn zahlreicher sind die Kinder der Einsamen als jener, die einen Mann hat‘.*

28: *„Brüder, wir sind gleich Isaak Kinder der Verheißung.*

29: *„Aber wie seinerzeit der auf natürliche Weise Geborene den verfolgte, der des Geistes war*[2]*, so ist es auch jetzt.*

30: *„Doch was sagt die Schrift?*[3] *‚Stoße hinaus die Sklavin und ihren Sohn! Denn nicht soll der Sohn der Sklavin zugleich mit dem Sohne der Freien das Erbe erlangen.‘*

31: *„Darum, Brüder, wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien.*

5,1: *„Für die Freiheit hat uns Christus befreit. Seid standhaft und laßt euch nicht von neuem in das Joch der Knechtschaft spannen!“*

Die Galater haben die Pflicht, das Gesetz zu verlassen und am Geiste festzuhalten.

Um ihnen die erstere Pflicht nahezulegen, verweist Paulus auf das Schicksal Isaaks, des Sohnes der Sara, und Ismaels, des Sohnes der Hagar. Isaak, der Sohn der Verheißung, erhielt das Erbe; Ismael, der auf natürliche Weise geboren wurde, wurde vom Erbe ausgeschlossen und verstoßen. Da der Neue Bund oder das himmlische Jerusalem durch Isaak versinnbildet ist, erhält er die Freiheit und das Erbe. Da der Alte Bund bzw. das irdische Jerusalem durch Ismael versinnbildlicht ist, so gibt es für die Kinder des Alten Bundes oder des Gesetzes keine Gemeinschaft mit den Kindern des Neuen Bundes, keinen Anteil am verheißenen Erbe. Wie Abraham auf Gottes Befehl „die Sklavin und ihren Sohn verstoßen hat, da der Sohn der Sklavin nicht zugleich mit dem Sohne der Freien erben soll“, so müssen die Kinder des Neuen Bundes als Kinder der Freiheit das Gesetz des Alten Bundes von sich stoßen. Der Hauptgedanke des Abschnittes ist in V. 30 enthalten, weshalb ihn auch Paulus mit Nachdruck hervorhebt, indem er ihn mit den Worten einleitet: „Doch was sagt die Schrift?“ V. 31 enthält, wie schon das einleitende *διό* erkennen

---

[1] Js 54, 1.

[2] Vgl. Gn 21, 9: „Und es sah Sara den Sohn' Hagars, der Ägypterin, den sie dem Abraham geboren, lachend (מְצַחֵק, *παίζοντα*).“

[3] Gn 21, 10. 12.

läßt, dieselbe Lehre wie V. 30. Er will sagen: Christlicher Glaube und jüdisches Gesetz müssen getrennt bleiben, zwischen beiden gibt es keine Versöhnung. Klar genug sagt der Apostel in 5,1, warum er auf Isaak und Ismael verwiesen hat. Standhaft sollen die Galater eine Knechtung unter das Gesetz zurückweisen. „Seid standhaft und lasset euch nicht wieder in das Joch der Knechtschaft spannen!“ Die Galater, welche durch den Glauben an Christus von der Knechtschaft des Heidentums befreit worden waren, sollen nicht durch Annahme des Gesetzes sich in neue Knechtschaft begeben.

Um aufzufordern, das Gesetz zu verstoßen, so wie Abraham Hagar und Ismael verstoßen hat, bringt der Schriftsteller in V. 25 das Wort Hagar mit dem Berge der Gesetzgebung in Verbindung. Das an Hagar erinnernde arabische Wort hadjar, das Fels, Stein bedeutet, und womit noch heute eine Reihe von Felsen im Sinaigebirge bezeichnet wird [1]), macht die Gleichsetzung von Hagar und Sinai verständlich.

Ich entscheide mich in V. 25 für die Lesart von A B D K L P, der meisten Min., Pesch. und Kopt.: *τὸ δὲ (γὰρ)* [2]) *Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*. In ℵ C F G, Vulg., Arm., Aeth. fehlt dagegen *Ἄγαρ*, enthält also V. 25 nur eine geographische Bemerkung über den Berg Sinai. Doch ist *Ἄγαρ* nicht zu entbehren. Warum erwähnt denn Paulus die Hagar in V. 24, während er in unserem Abschnitt auf Sara ohne Namensnennung hinweist? Wie die Leser wußten, wer die Mutter des Isaak war, mußten sie auch die Mutter des Ismael mit Namen gekannt haben. Wenn der Apostel nun den Namen der letzteren dennoch ausdrücklich anführt, so konnte es nur deshalb geschehen sein, weil er eben in V. 25 Hagar und Sinai in Beziehung setzen wollte. Nicht war es ihm also, wie viele Exegeten unter Weglassung von *Ἄγαρ* in V. 25 meinen, darum zu tun, mit diesem Verse eine geographische Notiz über den Berg Sinai einzuschalten [3]).

---

1) Chrysostomus schreibt zu Gal 4,25: *τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος οὕτω (= Ἄγαρ) μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ.* Dagegen Theodoret: *ἀπὸ τοῦ Σινᾶ ὄρους ὁ παλαιὸς ἐδόθη νόμος. παρὰ δὲ ἐκεῖνο τὸ ὄρος τὸ τῆς Ἄγαρ ἐσκήνωται γένος.*

2) *γάρ* statt *δέ* lesen von den genannten Textzeugen: KLP, die meisten Min. und Pesch.

3) Daß *Ἄγαρ* in Vers 25 da und dort fehlt, erklärt sich leicht daraus, daß man nicht verstand, was das Wort Hagar mit dem Worte Sinai zu tun habe. — Über den Text von Gal 4,24—26 vgl. Zahn, Glbr. Exkurs II 296ff.

Bezüglich des Zweckes von 4, 21—31 behauptet Cornely, Ep. ad. Gal. 545: (Paulus) efficax argumentum addit, quo tantum abesse iterum ostendit, ut ii, qui sub lege sint, legitimi benedictionum sint haeredes, ut ii soli, qui sub ea non serviant, pro veris Abrahae filiis et haeredibus haberi possint [1]). Unmöglich hat aber der Apostel in 4, 21—31 den Galatern beweisen wollen, daß sie dann, wenn sie das Gesetz annehmen, gleich Ismael geknechtet sind, daß sie dagegen, wenn sie sich von dem Gesetze lossagen, wie Isaak zu den wahren Erben und Söhnen Abrahams gehören und sich der Freiheit erfreuen dürfen. Hätte er dies den Galatern beweisen wollen, dann hätte er ihnen beweisen müssen, 1. daß die Gesetzesmenschen durch Ismael bzw. Hagar vertreten sind, 2. daß die, welche von dem Gesetze sich lossagen, in Isaak versinnbildet werden. Er beweist aber weder das eine, noch das andere. Wohl sagt er, Hagar sei gleich dem Berge der Gesetzgebung. Aber diese zufällige Ähnlichkeit beider Namen ist den Galatern doch noch kein Beweis für den Satz, daß wie der Sohn der Hagar auch die Kinder des Gesetzes der Knechtschaft und Verstoßung verfallen sein müssen. Wohl verweist ferner Paulus auf das Isaias-Wort: „Freue dich, Unfruchtbare . . .“ Aber mit diesem Zitate ist den Galatern nicht bewiesen, daß, wer vom Gesetze sich losgesagt hat, sich der Freiheit erfreuen dürfe. Der Abschnitt 4,21—5,1 beweist nicht, daß das Judentum wegen seines Gesetzes geknechtet ist, das gesetzesfreie Christentum dagegen den verheißenen Geist erbt. Paulus will dies auch gar nicht beweisen. Der Beweis, daß nicht den Gesetzesmenschen, sondern den Gesetzesfreien das Erbe, der Geist oder die Freiheit der Kinder Gottes verheißen und gegeben ist, ist bereits mit 4, 7 beendet. In 4, 21 ff. vergleicht der Apostel den Gesetzesmenschen, von dem bereits bewiesen worden war, daß er ein Sklave ist, mit der Sklavin

— Der von Zahn rekonstruierte Text Marcions lautet: *αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν, ἑτέρα δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς, δυνάμεως, ἐξουσίας* (oder *κυριότητος) καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν γεννῶσα εἰς ἣν συνωμολογήκαμεν ἁγίαν ἐκκλησίαν.*

[1]) Vgl. Schaefer Glbr. 321: „An jene, welche die Bedeutung und Geltung des Gesetzes überschätzen, wendet Paulus sich, um einen Beweis für die Freiheit von demselben zu gewinnen, der gerade von dem Standpunkt dieser aus unwiderleglich ist.“

Hagar, das gesetzesfreie Christentum dagegen, von dem bereits bewiesen worden war, daß es durch Christi Geist den Gläubigen die Freiheit und das Erbe gibt, mit der glücklichen, unfruchtbaren Sara. Nicht beweisen, nur vergleichen will hier Paulus. Der Vergleich aber hat den Zweck, überzuleiten auf das Wort, das Sara zu Abraham über Hagar und deren Sohn gesprochen hatte, und die Galater aufzufordern, es mit dem Gesetze so zu machen, wie es Abraham auf Wunsch der Sara mit Hagar und Ismael gemacht hatte. 4, 21—5, 1 ist die logische Weiterentwicklung der Gedanken 4, 8—20. Nachdem der Schriftsteller hier den Galatern gezeigt hat, daß sie durch die Absicht, das Gesetz anzunehmen, sich selbst inkonsequent zu werden drohen und Gefahr laufen, den Geist zu verlieren, was kann er, wenn er noch folgerichtig denkt und schreibt, in 4, 21—5, 1 anders wollen, als die Galater auffordern, das Gesetz beiseite zu lassen. Das will er auch und nichts anderes.

5,2: „*Siehe, ich, Paulus, sage es euch: wenn ihr euch beschneiden lasset, wird Christus für euch gar keinen Wert haben.*

3: „*Ich bezeuge noch einmal jedem, der sich beschneiden läßt, daß er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu beobachten.*

4: „*Losgerissen seid ihr von Christus, wenn ihr euch durch das Gesetz gerecht machet; aus der Gnade seid ihr herausgefallen.*

5: „*Wir nämlich erwarten durch den Geist auf Grund des Glaubens die erhoffte Gerechtigkeit.*

6: „*Denn in Christus Jesus hat weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit irgend welchen Wert, sondern der Glaube, welcher durch Liebe wirksam wird.*

7: „*Gut seid ihr gelaufen. Wer hat euch daran gehindert, der Wahrheit zu folgen?*

8: „*Die Überredung kam nicht von dem, der euch beruft.*

9: „*Ein wenig Sauerteig säuert den ganzen Teig*[1]).

10: „*Ich habe das Vertrauen zu euch im Herrn, daß ihr euch nicht zu neuen Ideen hinreißen lasset. Wer euch irreführt, der wird, mag er sein, wer er will, sein Urteil zu tragen haben.*

11: „*Ich aber, Brüder, wenn ich noch die Beschneidung predige, warum werde ich noch verfolgt? Dann ist ja das Ärgernis des Kreuzes beseitigt.*

12: „*Ich wünschte, daß die, welche euch aufhetzen, sich auch noch verschneiden.*"

---

[1]) Vgl. 1 Kor 5, 6.

Die Vv. 5, 2—12 enthalten Bemerkungen zu der vorhergehenden Forderung, sich nicht unter das Gesetz zu beugen. Diese Bemerkungen sind nur verständlich, wenn man im Ange behält: um die Galater zur Annahme des Gesetzes zu bewegen, wurde Paulus verdächtigt, daß er selbst nicht immer konsequent an dem gesetzesfreien Evangelium festhalte. Gegen solche Verdächtigung hatte der Schriftsteller sich allerdings bereits zur Genüge verteidigt. Da er aber gerade wegen solcher persönlicher Angriffe „in Verlegenheit ist“ (4, 20), ist es begreiflich, daß er das Gebot „Fort mit dem Gesetze!“ nicht stellen konnte, ohne noch einmal des Hindernisses zu gedenken, welches der Beobachtung dieses Gebotes böswillig in den Weg gesetzt wurde.

In 5, 2 spricht Paulus mit Nachdruck von sich selbst: *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν.*

Hiermit stellt sich — so behauptet Zahn, Glbr. 246 — der Apostel „aus einem Bedürfnis des Gemütes heraus“ den Lesern vor Augen. Das ist jedoch noch keine Erklärung der genannten Worte. Zahn hätte nun noch ausführen sollen, welche Gedanken oder Erfahrungen oder Verhältnisse es waren, die das Gemüt des Apostels angeregt haben, sich auf solche Weise den Lesern vor Augen zu stellen. In der Regel sind die Exegeten der Ansicht, der Schriftsteller wolle hier unter Berufung auf seine Autorität als Apostel seinen Lehren Nachdruck verleihen. Schon Chrysostomus schrieb zu 5, 2, die persönliche Glaubwürdigkeit müsse den Beweis ersetzen [1]). Reithmayr, Glbr. 390: Paulus „nimmt jetzt seine feierliche Haltung wieder an. Er läßt nun wie im Eingange der Enzyklika den Apostel ‚nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater‘ wieder hören. Aus dem Munde des Völkerlehrers ertönt wieder die gewichtvolle Amtssprache“. S. 394 schreibt er noch: Paulus „spricht wie von hoher Kathedra herab mit dem Vollbewußtsein dessen, welcher da Christum in sich redend hat“ [2]). Doch Paulus will und kann in 5, 2 nicht als Autoritätsperson schreiben. Er kann es den Galatern gegenüber nicht, da ja eben

---

[1]) *ἀπεφήνατο ὡς τῆς τοῦ προσώπου ἀξιοπιστίας ἀρκούσης ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως.*

[2]) Vgl. u. a. Hieronymus: Non quasi Pauli tantum verba accipienda, sed domini . . ., ut audientes non tam missi, quam mittentis auctoritate moveantur. — Nach Sieffert, Glbr. 298 spricht der Apostel „mit trotzbietender Einlegung seiner Autorität“.

seine Autorität durch die Hetzprediger in Galatien untergraben zu werden drohte und er durch den Brief sein altes Ansehen erst wiederherstellen muß. Seine Aufgabe ist, seine Autorität wiederzugewinnen, nicht aber, unter Berufung auf seine Autorität zu lehren und zu beweisen. Hätte er dies gewollt, dann hätte er sich gewiß in 5, 2 nicht damit begnügt, sich bloß Paulus zu nennen; dann hätte er sagen müssen: *ἴδε ἐγὼ Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Der Apostel spricht in 5, 2 mit solchem Nachdruck von sich selbst, weil er persönlich verdächtigt worden war und weil er die persönliche Verdächtigung im Anschluß an die soeben gegebenen Forderungen noch einmal entschieden zurückweisen will. „Siehe, ich, Paulus, sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasset, wird Christus für euch gar keinen Wert haben," d. h.: „Ich, der Paulus dem man nachsagt, er halte sich selbst noch gelegentlich an das Gesetz, erkläre euch: meine Rede ist und bleibt, daß, wer sich beschneiden läßt, von Christus nichts mehr hat."

Um den Galatern einzuschärfen, daß er stets ein und dieselbe Anschauung vertrete, rekapituliert der Schriftsteller in 5, 2—6 Gedanken, die er bereits weiter oben ausgeführt hatte. Daß er rekapitulieren will, hat er in 5, 3 zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: *μαρτύρομαι δὲ πάλιν.* Viele Gelehrte sind allerdings der Meinung, der Schriftsteller wolle mit *πάλιν* an etwas erinnern, was er seinerzeit bei seinem persönlichen Verweilen unter den Galatern gepredigt hatte. Allein tatsächlich hatte er von all dem, was er in 5, 2—6 erwähnt, bereits in den Kapiteln 3 und 4 gesprochen. Daß für den, der sich noch beschneiden läßt, Christus keinen Wert hat, wissen wir schon aus 4, 5, wonach Christus durch Loskauf vom Gesetze den Gläubigen die Sohnschaft erworben hat, also für jeden, der sich wieder unter das Gesetz stellt, der Loskauf oder die Erlösungstat Christi wertlos wird. Die Behauptung 5, 3, daß, wer sich beschneiden läßt, verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu beobachten, erinnert an 3,10. Um zu zeigen, daß das Gesetz nicht Segen, sondern Fluch wirkt, wurde in 3, 10 auf Dt 27, 26 verwiesen: „Verflucht jeder, der nicht werktätig ausharrt in allem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes." Dieses Zitat enthält denselben Gedanken wie 5, 3: wer sich unter das Gesetz begibt, ist gehalten, das Gesetz in allen seinen Teilen zu beobachten. Daß der, welcher sich unter das Gesetz begibt, dadurch — wie 3, 10 gelehrt hat — dem Fluche verfallen ist, bzw.

am messianischen Segen keinen Anteil hat, darauf ist in 5, 4 zurückverwiesen: „Losgerissen seid ihr von Christus, wenn ihr euch durch das Gesetz gerecht machet; aus der Gnade seid ihr herausgefallen.“ Die Worte 5, 5 „Wir nämlich erwarten durch den Geist auf Grund des Glaubens die erhoffte Gerechtigkeit“, sind nichts anderes als eine Zusammenfassung von 3, 22—26. Und wenn Paulus in 5, 6 erklärt „Denn in Christus Jesus hat weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit irgendwelchen Wert“, erinnert er damit nicht an die Worte 3, 27 und 28: „Ihr alle nämlich, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Nicht ist da Jude und Hellene . . .“?

Paulus selbst ist in seinen Lehren konsequent, er trägt darum keine Schuld daran, wenn die Galater nicht mehr „gut laufen“. Auf die Schuldigen, ihr Tun und ihr Ende verweist der Apostel in 5, 7—10, um alsdann in 5, 11 noch einmal wie in 5, 2 mit Nachdruck von seiner eigenen Person zu sprechen: „Ich aber *(ἐγὼ δέ)*, Brüder, wenn ich noch die Beschneidung predige, warum werde ich noch verfolgt? Dann ist ja das Ärgernis des Kreuzes beseitigt.“ Der Schriftsteller will sagen: „Ich aber, Brüder, verkünde doch nicht mehr die Beschneidung; ich habe ja doch gerade deshalb, weil ich einen entschiedenen, konsequenten Kampf für das Kreuz und damit gegen die Beschneidung kämpfe, bis auf den heutigen Tag von seiten der Gesetzesmenschen viel zu leiden.“ Bei der Erklärung von 5, 2 habe ich die Unhaltbarkeit der Anschauung bewiesen, Paulus wolle sich mit den Worten *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν* auf seine Autorität als Apostel berufen. 5, 11 ist ein neuer Beweis gegen diese Anschauung. Was Paulus hier sagt, ist offenbar eine Verteidigung gegen den Vorwurf, er verkündige im Widerspruch mit seinem gesetzesfreien Kreuzesevangelium noch gelegentlich die Beschneidung. Hat er sich aber hier gegen Angriffe, die wider seine Person erhoben worden sind, zu verteidigen, dann kann er nicht in 5, 2 denselben Gegnern gegenüber etwas unter Berufung auf sein persönliches Ansehen beweisen wollen. Erklärt man, Paulus wolle sich in 5, 2 den Galatern gegenüber auf seine persönliche Würde als Apostel Jesu Christi stützen, dann ist es wohl zu verstehen, wenn Walter, Glbr. 189 behauptet: „V. 5, 11 steht in gar keinem logischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.“

Gerade der Abschnitt 5, 2—11, speziell V. 11 bestätigen wieder meine These: Paulus schreibt, um vor allem sich gegen

den Vorwurf zu verteidigen, er predige nicht stets ein und dasselbe gesetzesfreie oder Kreuzes-Evangelium.

Nachdem der Schriftsteller im Anschluß an die Forderung, sich nicht unter die Knechtschaft des Gesetzes zu beugen, mit Entschiedenheit betont hat, daß sein Evangelium nur das des Kreuzes und der Gesetzesfreiheit ist, wendet er sich in 5, 12 gegen seine Verleumder mit den bitteren Worten: „Ich wünschte, daß die, welche euch aufhetzen, sich auch noch verschneiden“ [1]. Diejenigen, welche in törichtem Stolze auf ihr eigenes Fleisch in der Forderung der Fleischesbeschneidung nicht genug tun können, sollen sich gleich gründlich in ihr geehrtes Fleisch schneiden. „Quod tali sarcasmo Paulus uti voluerit, admodum mirum non videbitur consideranti, inter Cybelae similiumque dearum cultores in tota Asia Min. non defuisse, qui fanatico furore correpti sese ipsos exsecarent, castrationemque in illis regionibus ad cultum gentilium religiosum pertinuisse. Ad eos igitur, qui hac ratione gratiam falsorum deorum sibi acquirere putabant, adversarios suos ironice remittit, ut ab iis discant, quomodo agendum sit, si frivola pelliculae abscissione iustificari coram Deo sibi videntur“ (Cornely, Ep. ad Gal. 573).

b) Die Pflicht der Galater, sich vom Geiste leiten zu lassen (5, 13—6, 10).

5, 13: „Ihr wurdet ja, Brüder, zur Freiheit berufen. Nur (meinet) nicht eine Freiheit, welche dem Fleische (zur Selbstbefriedigung) dient; dienet vielmehr einander in Liebe!

14: „Denn das ganze Gesetz ist erfüllt in dem einen Worte: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! [2])

15: „Wenn ihr einander beißet und fresset, dann sehet zu, daß ihr nicht voneinander verschlungen werdet!

16: „Ich meine: wandelt im Geiste, und ihr werdet fürwahr die Begierde des Fleisches nicht vollbringen.“

Den Hauptgedanken dieser Verse enthalten die Worte *πνεύματι περιπατεῖτε* (16), wie schon die Einleitung des Verses *(λέγω*

---

1) *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.* — *ἀποκόπτεσθαι* wird hier wohl mit Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus u. a. m. im Sinne von castrari gebraucht, wie etwa Dt 23, 1. Schaefer u. a. übersetzen: „Mögen sie doch entfernt werden!“

2) Lv 19, 18; Mt 22, 39; Röm 13, 8f.

δέ) ergibt. Mit der Lossagung vom Gesetze ist die Aufgabe des Christen nicht erfüllt. Wer dabei stehen bleibt, sich vom Gesetze freizumachen, verfällt der Sünde, dient dem Fleische. Mit der Pflicht der Lostrennung vom Gesetze ist notwendig auch die Pflicht verbunden, durch Liebe dem Geiste zu dienen. Ist die Lossagung vom Gesetze mit diesem in Liebestätigkeit sich offenbarenden Geistesdienste vereinigt, dann ist nach V. 14 „das ganze Gesetz erfüllt", d. h. das erreicht, worauf das ganze Gesetz wohl abzielte, was es aber bei seiner Ohnmacht nicht erreichen konnte [1]).

Worin der Geistesdienst besteht, zeigt der Schriftsteller, indem er in 5, 17—22 die Werke des Geistes den Werken des Fleisches gegenüberstellt.

5,17: „Das Fleisch begehrt nämlich wider den Geist, der Geist dagegen wider das Fleisch; beide widersprechen einander, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt [2]).

18: „Wenn ihr euch vom Geiste leiten lasset, dann steht ihr nicht unter dem Gesetze.

19: „Bekannt sind die Werke des Fleisches: Unzucht, Unlauterkeit, Ausschweifung,

20: „Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Streit, Eifersucht, Zorn, Ränke, Spaltungen, Trennungen,

21: „Neid, Trunksucht, Schwelgerei u. dgl., wovon ich euch, wie ich es früher getan habe, voraussage: wer dergleichen tut, wird das Reich Gottes nicht erben.

22: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Wohlwollen, Glaube,

23: „Sanftmut, Enthaltsamkeit; gegen diese ist das Gesetz nicht."

Der Apostel zeigt nicht nur, in welcher Weise sich der Geist und in welcher Weise sich das Fleisch offenbart. Um für die Werke des Geistes zu gewinnen, versichert er denen, welche sie verrichten: *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον* (18) — *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος* (23). D. h. wer sich vom Geiste leiten läßt, braucht

---

[1]) Wird 5, 14 in dieser Weise erklärt, dann kann man nicht behaupten, daß Paulus an dieser Stelle den *νόμος* anders, d. i. höher einschätze als an den übrigen Stellen des Briefes.

[2]) Zu 5, 17 kann nicht Röm 7, 19 als Parallele herangezogen werden; denn in Röm 7, 19 spricht der Apostel im Namen dessen, der noch unter dem Gesetze steht, an unserer Stelle dagegen von den Gläubigen, welche bereits von der göttlichen Gnade geführt werden.

sich nicht mehr vor den Drohungen und dem Fluche des Gesetzes zu fürchten, sie berühren ihn in keiner Weise [1]).

5,24: „*Wer zu Christus Jesus gehört, hat sein Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt.*

25: „*Wenn wir durch den Geist leben, wollen wir auch im Geiste wandeln.*“

Die Pflicht, im Geiste zu wandeln (*πνεύματι στοιχεῖν*), folgert der Apostel in V. 25 aus der Tatsache, daß der Christ durch den Geist lebt (*πνεύματι ζῇ*). Daß er durch den Geist lebt, schließt er aus der V. 24 erwähnten Tatsache, daß der Christ „sein Fleisch gekreuzigt hat“. Diese Kreuzigung, welche das Leben verleiht, geschieht bei der Taufe, wie sich aus Röm 6, 3 f. ergibt: „Wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, wurden in seinen Tod getauft. Mitbegraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, ebenso auch wir in Neuheit des Lebens wandeln“ [2]). Der Sinn der beiden Vv. 24 und 25 ist also: schon durch die Taufe ist der Christ verpflichtet, sich vom Geiste leiten zu lassen oder Früchte des Geistes zu bringen.

Schaefer schreibt Glbr. 344 zu 5, 24: „Es zeichnet aber der Apostel hier das Bild des Christen in seiner idealen Gestalt als des vollkommenen Siegers und Herren in dem Kampfe mit der *σάρξ*, indem er nicht *σταυροῦσιν*, sondern *ἐσταύρωσαν* sagt und das Kreuzigen dem gerechten Menschen zuerkennt, also hier von dessen Tätigkeit spricht. Solche Ideale sehen wir auch in Heiligen, die dazu teils nach langen vorausgegangenen heftigen Kämpfen in Selbstüberwindung und Abtötung gelangt sind, teils durch eine Fülle besonderer Gnaden als solche hingestellt worden sind, realisiert.“ Allein Paulus spricht in V. 24 von allen Christen,

---

1) Steck behauptet Glbr. 72 f., *νόμος* trete in 5, 18 so unvermittelt auf, daß die Worte *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον* nur aus Röm 6, 14 *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν* entlehnt sein können. — Clemen, Einheitlichkeit 122, faßt *νόμος* an unserer Stelle im Sinne von *ἁμαρτία*.

2) Vgl. 2 Kor 5, 15: „Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; und er ist für alle gestorben, damit sie lebend nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“ Wenn der Apostel hier schreibt *ἵνα οἱ ζῶντες . . . ζῶσιν* und in Röm 6, 4 *ἵνα . . . ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*, dann drückt er die beiden Gedanken, welche Gal 5, 25 enthält, aus, nämlich einerseits, daß der Christ als solcher (d. i. durch die Taufe) bereits das (neue) Leben hat und anderseits, daß dem Christen die Aufgabe obliegt, diesem neuen Leben gemäß zu wandeln.

nicht bloß von denen, welche die höchste Stufe der Vollkommenheit bereits erreicht haben. Der Vordersatz in V. 25 und desgleichen V. 24 erwähnen erst den Grund für die im Nachsatz von V. 25 erfolgende Aufforderung zur sittlichen Vervollkommnung. Der Apostel kann doch nicht zuerst (V. 24) erklären, der Christ hat die sittliche Vollkommenheit erreicht, und dann (V. 25) auffordern, im Geiste zu leben, d. i. nach sittlicher Vollkommenheit zu streben.

5,26: „Laßt uns nicht nach eitlem Ruhm streben! Seien wir nicht herausfordernd! Beneiden wir nicht einander!

6,1: „Ihr Brüder! Wenn einer auf einem Fehltritt betroffen wird, dann sollt ihr, die ihr des Geistes seid, einen solchen Menschen aufrichten im Geiste der Sanftmut, dann sollst du auf dich schauen, daß nicht auch du versucht werdest.

2: „Einer trage des andern Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.

3: „Wenn nämlich einer, obwohl er nichts ist, meint, etwas zu sein, betrügt er sich.

4: „Ein jeder prüfe sein Tun, und er wird alsdann Ruhm nur für sich haben und nicht gegenüber dem Nächsten.

5: „Denn jeder wird seine eigene Last tragen.

6: „Gemeinschaftlich mit seinem Lehrer soll der, welcher in der Lehre unterrichtet wird, alles Gute besitzen.“.

In 5, 19—23 hatte der Apostel bereits vor den verschiedenen Werken des Fleisches gewarnt und die Früchte des Geistes im einzelnen empfohlen. Nun hebt er in 5,26—6,6 noch einmal einzelne Sünden hervor, bzw. gibt noch einmal sittliche Belehrungen. Was er in diesem Abschnitt noch besonders lehren will, ist die speziell christliche, dem Judentum als solchem oder dem „Gesetz“ noch unbekannte Tugend der Demut und Selbstverleugnung. Er warnt vor den speziellen Fehlern der jüdischen Gesetzesmenschen oder der jüdischen Nation. Der Jude, dem sein irdisches Reich, seine politische Macht alles war, strebte als ausgesprochener Politiker und einseitiger Patriot nach äußerer Ehre und äußerem Glanze. Da ihm die Ehre, Macht und Größe seines Volkes alles war und er für sie mit allen möglichen, von politischer Leidenschaft ersonnenen Mitteln arbeitete und kämpfte, reizte er naturgemäß in herausfordernder Weise alle jene, die nicht Juden waren. Und da der Jude sich einbildete, sein Volk müßte das erste und

sein Reich das mächtigste sein, sah er neidisch und eifersüchtig auf andere Völker und Reiche. Ruhmsucht, herausforderndes Benehmen, Neid und Eifersucht waren die Fehler der jüdischen Gesetzesmenschen. Vor diesen Fehlern warnt nun Paulus, wenn er in 5, 26 schreibt: „Laßt uns nicht nach eitlem Ruhme streben! Seien wir nicht herausfordernd! Beneiden wir nicht einander!“ [1])

In den Vv. 6, 1 und 6 tritt der Schriftsteller noch einem anderen jüdischen Nationalfehler entgegen. Sich einbildend, gerecht zu sein, spielte sich der Jude gerne zum Richter auf über die Fehler, welche er an seinem Mitmenschen entdeckte oder vielmehr zu entdecken glaubte. Da erinnert nun der Apostel in 6, 1 seine Leser daran, daß sie *πνευματικοί* sind und daß sie deshalb die Pflicht haben, „im Geiste der Sanftmut“ liebevoll sich des Nächsten anzunehmen, wenn er fällt. Vor selbstgefälliger Überhebung im Urteilen möge der Gedanke bewahren, daß jeder Mensch Versuchungen ausgesetzt ist. In 6, 2 weist der Apostel die Adressaten darauf hin, daß sie unter dem *νόμος τοῦ Χριστοῦ* [2]), also nicht mehr unter dem jüdischen *νόμος* stehen und daß darum ihre Parole jetzt lauten müsse: „Einer trage des andern Last.“ Nichts ist der Mensch, so belehrt Paulus in 6, 3 die selbstgefälligen Kritiker. Und in 6, 4 und 5 fordert er die, welche gerne über den Nächsten zu Gericht sitzen, zu ernster Erforschung des eigenen Gewissens auf. Statt in hochmütiger Kritik Spaltungen groß zu ziehen und Uneinigkeit zu säen, mögen — d. i. der Sinn von 6, 6 — die, welche Lehrer sein wollen, in werktätiger Liebe für Einheit und Einigkeit arbeiten.

---

[1]) Da das Judentum einseitig vom politischen Geiste beseelt war, hat es geradezu die von Paulus in 5, 26 getadelten Fehler groß gezogen und den Geist der Demut und Selbstverleugnung unterdrückt. Aber nicht nur vom Judentum gilt das. Zu allen Zeiten und bei allen Völkern kann man die Beobachtung machen, daß nicht wenige Staatsmänner (*οἱ ἐκ νόμου* im Gegensatze zu *οἱ ἐκ πίστεως*) jene Fehler als geeignete Grundlage für günstige Entfaltung eines begeisterten Patriotismus ansehen. Der vom christlichen Geiste verlassene oder von ihm noch nicht durchdrungene Staat schätzt vielfach nur die *σαρκικοί*, während er die *πνευματικοί* als Fremdlinge, Dunkelmänner, Vaterlandsverräter verachtet. — Lietzmann bemerkt zu 5, 26, speziell zum Begriffe *φθονοῦντες*: „Die Anspielung bleibt in jedem Falle unverständlich: wir müssen uns eben daran gewöhnen, Einzelheiten der paulinischen Begriffe unerklärt zu lassen.“

[2]) Den *νόμος τοῦ Χριστοῦ* erwähnt Paulus nur an dieser Stelle; in Röm 3, 27 spricht er vom *νόμος πίστεως*.

Die Forderung in V. 4 kleidet der Apostel in die eigenartigen, meist mißverstandenen Worte: *τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον.* Das Prüfen des eigenen Tun und Treibens ist also ein *καύχημα*, d. i. Grund und Anlaß sich zu rühmen [1]), und bewirkt zugleich, daß man sich nicht vor dem Mitmenschen rühmt. Was ist nun aber unter diesem *καύχημα* zu verstehen? Was bewirkt, daß man sich rühmen kann, sein Rühmen aber bei sich behält? Wer sein Tun und Treiben prüft, erkennt zunächst seine sittliche Schwäche und Ohnmacht. Wem aber diese einmal so recht zu Bewußtsein gekommen sind, wer also weiß, daß des Menschen Tun den Menschen nicht selig machen kann, wird zum Glauben an eine höhere Macht, an den gekreuzigten Erlöser geführt [2]). Im lebendigen Glauben an den Gekreuzigten nun erkennt er, daß das Heil oder die Seligkeit, welche des Menschen Werke nicht zu erwirken vermögen, durch das Kreuz, durch Leiden und Entsagen gewirkt werden. Kreuz, Leiden und Entsagen sind das *καύχημα*, von dem Paulus in 6, 4 spricht. Ihrer kann sich der Mensch wahrlich rühmen, da sie es sind, welche dem Menschen Gottes Gnade bringen. Niemals geben sie aber dem Menschen Anlaß, sich vor der Mitwelt zu rühmen oder gar in eitler Selbstgefälligkeit über den Mitmenschen abfällig zu kritisieren; denn sie erniedrigen ja gerade den Menschen vor dem Menschen.

Die Richtigkeit meiner Erklärung von *καύχημα* wird bestätigt durch 2 Kor 12, 9 und 10: „Die Kraft vollendet sich in der Schwachheit. Gar gerne werde ich mich nun noch mehr rühmen in meinen Schwachheiten, damit sich die Kraft Christi auf mich herablasse. Darum habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Bedrängnissen um Christi willen. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark." Die Leiden, Schwachheiten, Bedrängnisse usw. sind für Paulus ein *καύχημα*, er rühmt sich ihrer, weil sie ihm Gottes Gnade wirken. Einen ähnlichen Gedanken enthält Röm 5, 3 ff.: „Rühmen wollen wir uns in den Trübsalen, da wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung, die Hoffnung aber nicht zuschanden werden läßt." Daß

[1]) *καύχημα* = der Grund des Rühmens, die materia gloriandi; dagegen das Rühmen = *καύχησις*.

[2]) Vgl. Gal 3.

Kreuz und Leiden etwas Rühmenswertes sind, wissen wir übrigens bereits aus Gal 4, 14 f. Als die Galater sich zum christlichen Glauben bekannt hatten und noch ganz vom Geiste Christi erfüllt waren, priesen sie ihren Apostel Paulus glücklich wegen der Schwachheit seines Fleisches, die anderen eine „Versuchung" gewesen wäre [1]).

Nach mehreren Erklärern läßt Paulus in 6, 4 zu, daß der Mensch sich seiner wirklich guten Werke rühme. So erklärt z. B. Zahn, Glbr. 271: „Anstatt seine Person an anderen zu messen, soll jeder sein Tun mit seinem eigenen Tun zusammenhalten und vergleichen. Dann wird das Rühmliche, das er etwa unter seinem Tun findet und dessen er sich auch freuen mag, das Nichtrühmliche an ihm um so greller beleuchten." Wilh. Bousset [2]) schreibt zur Stelle: „Paulus verwehrt den sittlichen Stolz nach einer guten Tat nicht." Reithmayr, Glbr. 459 f. wollte Gal 6, 4 für die Lehre von der Rechtfertigung durch die Werke verwerten: „Der Glaube selbst hat im Werke seinen richtigen Messer. Ein wichtiger Nachtrag zur Theorie über die Rechtfertigung aus Glauben! . . . Stoff zum Rühmen beschafft jedem das, was er selbst aus sich Gediegenes schafft." Doch es ist ganz unpaulinisch, irgendwelches Rühmen eigener guter Werke zu gestatten, selbst wenn mit diesem Rühmen die Erkenntnis verbunden wäre, daß der Glanz der Werke infolge beigemischter sittlicher Schwächen und Gebrechen sehr getrübt ist. Da ihm der Glaube bzw. die Gnade Gottes der erste Grund der Rechtfertigung ist, verwirft er mit Entschiedenheit alles Rühmen, das sich auf die eigenen Werke bezieht. Es sei erinnert an Eph 2, 8 f.: „Durch die Gnade habt ihr nämlich das Heil erlangt auf Grund des Glaubens, d. i. nicht durch euch; Gottesgeschenk ist es. Nicht auf Grund von Werken, damit keiner sich rühme" oder an 1 Kor 1, 28 f.: „Das Unedle in der Welt und das Niedere hat Gott auserwählt und das, was nichts ist, um das, was etwas ist, abzutun, damit sich kein Fleisch rühme vor Gott." Wenn Paulus an dieser Stelle sagt, daß die zum Christentum Berufenen

---

[1]) Gleichwie Paulus an den erwähnten Stellen das, was in der Regel als unrühmlich gilt, als Ruhm bezeichnet, so erklärt er in 1 Kor 9, 18 den Verzicht auf Lohn als Lohn, wenn er schreibt: „Welchen Lohn habe ich denn nun? Den, daß ich bei Verkündigung das Evangelium unentgeltlich darbiete."

[2]) In Joh. Weiß, Die Schriften des NT Bd. II.

als „ein Nichts“ sich nicht rühmen dürfen, so wird er doch nicht in Gal 6, 3 den Menschen als „ein Nichts“ bezeichnen, um ihm gleich im nächsten Verse ein Rühmen seiner selbst zu gestatten! Allerdings gedenkt Paulus im zweiten Korintherbrief ausführlich seines Wirkens für die gute Sache. Doch ist er aus apologetischen Gründen dazu gezwungen und bemerkt zudem ausdrücklich, daß, wenn er da Rühmliches von sich sage, er „in Narrheit“, „in Torheit“ (*ἐν ἀφροσύνῃ* 11, 17. 21; *παραφρονῶν* 11, 23), „zur Beschämung“ (11, 21) schreibe [1]).

Diese Gedanken hatte ich bereits früher in Biblischer Zeitschrift XII (1914) 45 ff. dargelegt. Gegen meine Ausführungen nahm Professor Fr. S. Renz (Breslau) in einem an mich gerichteten Schreiben [2]) Stellung und erklärte, Paulus wolle sagen: „Das eigene Verdienst macht den Mann.“ Wenn man aber die soeben zitierten Stellen aus den Paulusbriefen berücksichtigt, überhaupt etwas in Pauli Gnadenlehre einzudringen sucht, muß man sich sagen: das sind Worte, die in schärfstem Gegensatz zu den Grundgedanken des Apostels stehen. „Das eigene Verdienst macht den Mann“ ist nicht der Gedanke eines Apostels, der am Reiche der Gnade, d. i. der Kirche mitarbeiten will, sondern Grundsatz jener, welche zu der mit menschlichen Kräften auszubauenden menschlichen Kultur beitragen wollen. Übertriebene Begeisterung für menschliche Kultur und menschlichen Fortschritt, wie sie vor unserem Kriege und den furchtbaren Kriegserfahrungen wohl auch die meisten von uns Christus-Gläubigen beherrscht hatte, mochte wohl dazu geführt haben, auch dem hl. Paulus jenes Lieblingswort der Kulturfreudigen in den Mund zu legen [3]).

---

1) Chrysostomus ist sich zwar bewußt, daß Paulus unmöglich ein Rühmen eigener Werke lehren könne, gibt aber gleichwohl keine befriedigende Erklärung der Stelle. Er schreibt: *ταῦτα* (d. i. das Rühmen) *οὐ νομοθετῶν φησιν, ἀλλὰ συγκαταβαίνων ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν· ἄτοπον μὲν τὸ καυχᾶσθαι· εἰ δ᾽ἄρα βούλει, μὴ κατὰ τοῦ πλησίον ὡς ὁ Φαρισαῖος. ὁ γὰρ τοῦτο παιδευθεὶς καὶ ἐκεῖνον ἀποστήσεται ταχέως* (d. h. wer vom Stolze der Pharisäer sich freihält, wird bald überhaupt nicht mehr daran denken, sich zu rühmen). — Theodoret von Cyrus erklärt: *εἰ δὲ καὶ σεμνύνεσθαι θέλεις, τὸν σεαυτοῦ περισκόπησον βίον, κἂν ἀξιάγαστον εὕρῃς, κατὰ σεαυτὸν σεμνύνου,* läßt aber dann den bemerkenswerten Satz folgen: *εἴπερ ἄρα τοῦτό σε δεῖ ποιεῖν.* Cornely, Ep. ad Gal. 595f. nimmt die Worte *καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει* ironisch.

2) Vom 24. VII. 1915.

3) Wahrer menschlicher Fortschritt ist nur möglich, wo Gottes Gnade mitwirkt. Die aus menschlichen Kräften allein erwachsende Kultur zeitigt

V. 5 *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει* ist eine Erklärung zu den vorhergehenden Worten *(ἕκαστος) εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει.* In V. 4 hatte, wir wir gesehen haben, der Schriftsteller behauptet, daß, wer es ernstlich mit seiner Gewissenserforschung nimmt, sich nur noch des Kreuzes und der Leiden rühmen wird. Dazu bemerkt er nun in V. 5, daß jedem tatsächlich die Möglichkeit zu solchem Rühmen gegeben ist, weil keinem solch ein Kreuz fehlt. Jeder, der in ernster Gewissenserforschung das Vertrauen auf sich selbst verloren hat, wird im Glauben an die Kraft des Kreuzestodes Christi stolz dem Gekreuzigten sein eigenes Kreuz nachtragen und sich weiter nicht mehr um das Tun und Treiben der Welt um ihn her kümmern [1]).

In V. 6 *κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* finden Estius, Reithmayr, Cornely, Lietzmann u. a. m. die spezielle Aufforderung zur Darreichung der für den Lebensunterhalt des Lehrers notwendigen Mittel. Gegen diese Auffassung bemerkt Gutjahr, Glbr. 382: „Doch scheint es mir unmöglich, daß Paulus alle zeitlichen Güter im Auge haben kann. Der Ausdruck *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* ist zu allgemein, um diese Restriktion zuzulassen. Ferner ist es mir undenkbar, daß Paulus volle Gemeinschaft hinsichtlich aller zeitlichen Güter fordern konnte oder wollte. Weiter wird *ἀγαθόν* in V. 10 und durchgänglich von Paulus nur vom sittlichen Gut gebraucht. Endlich, in welchem Zusammenhang stünde die Aussage mit Vorausgehendem und Nachfolgendem?" Man müßte wieder von einem gewaltigen Gedankensprung des Schriftstellers reden, wenn er in V. 6 auffordern würde, für den Lebensunterhalt des Lehrers Sorge zu tragen. Wie die Partikel *δέ* zeigt, steht der Vers im Gegensatz zu vorhergehenden Gedanken. Da mit Nachdruck *κοινωνείτω* an die Spitze des Satzes gestellt ist, muß zuvor auf Spaltungen und

---

wohl gewisse Fortschritte, aber diese Fortschritte führen immer wieder, wie wir es mit eigenen Augen sehen können, zum Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft und tragen dadurch indirekt dazu bei, daß man Gottes alleinige Macht anerkenne und Gott allein die Ehre gebe.

[1]) Viele Exegeten, u. a. schon Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, verstehen 6, 5 von der Verantwortung vor dem göttlichen Gerichte. ‚*τὸ φορτίον* ist der metaphorische Ausdruck für die Masse von Fehlern und Fehltritten, welche jeder auf seinem Lebenswege sich ansammelt und womit er gewissermaßen bebürdet seinerzeit vor dem Tribunale erscheinen wird, um für sich Rechenschaft zu geben" (Reithmayr). — Lietzmann: „6, 5 ist zu kurz hingeworfen, um völlig deutlich zu sein ... Das Wort klingt ironisch.‘

Differenzen hingewiesen worden sein. Wir haben an die Gegensätze und Zwistigkeiten zu denken, welche durch die oben erwähnte selbstgefällige Überhebung der jüdischen Lehrer und durch ihr abfälliges Kritisieren über andere hervorgerufen wurden. Um diese Gegensätze zu beseitigen, empfiehlt Paulus: Lehrer und Schüler sollen in gleicher Weise danach streben, Anteil zu bekommen an all dem, was wahrhaft gut ist vor Gott.

Die in 5, 13 begonnene Mahnung dem Geiste zu folgen, wird in 6, 7—10 abgeschlossen.

6,7: „Täuschet euch nicht! Gott läßt seiner nicht spotten. Was nämlich der Mensch säet, das wird er auch ernten.

8: „Denn wer in sein Fleisch säet, wird aus dem Fleische Verderben ernten; wer aber in den Geist säet, wird aus dem Geiste ewiges Leben ernten.

9: „Im Gutestun wollen wir nicht ermüden! Wenn wir nicht nachlassen, werden wir zur rechten Zeit ernten.

10: „Solange wir Zeit haben, wollen wir also Gutes wirken gegen alle, besonders aber gegen die Glaubensgenossen!“

Von der Geburt her hat der Mensch die *σάρξ*, seit der Wiedergeburt das *πνεῦμα*. Nicht jene, sondern dieses muß gepflegt werden und Früchte tragen; denn jene führt zum Verderben, dieses zum ewigen Leben.

Schluß 6, 11—18.

6,11: „Sehet, mit welch großen Buchstaben ich euch eigenhändig schreibe!“

Paulus erklärt hier nicht nur wie in 2 Thess 3, 17; Kol 4, 18; 1 Kor 16, 21, daß er eigenhändig den Brief abschließe. Er mahnt die Leser auch noch ausdrücklich, sie sollen auf das Charakteristische seiner Schrift achten: *ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα* [1]). Aus dem Zweck des Briefes wird diese Mahnung wohl verständlich. Wenn man gewagt hatte, dem Apostel falsche Lehren in den Mund zu legen und falsche Lehren in seinem Namen zu verbreiten, dann mußte er den Lesern Sicherheit verschaffen, daß sie in dem vorliegenden Sendschreiben tatsächlich Pauli eigene Worte und Lehren zu hören bekommen. Leicht und ungezwungen erklärt sich 6, 11 aus dem Zweck des Briefes. Wenn dieser Zweck richtig erkannt wird, ist es, um diesen Vers zu verstehen, nicht notwendig, mit Deißmann zuerst in eine Kinderstube zu gehen. Deißmann schreibt nämlich in seinen „Bibelstudien“ 1895, 264:

[1]) *ἔγραψα* = Aorist des Briefstiles.

„Große Buchstaben imponieren den Kindern; als seine lieben unverständigen Kinder behandelt Paulus die Galater, wenn er ihnen im Scherze zutraut, daß doch wenigstens die großen Buchstaben einen Eindruck auf sie machen müssen" [1]).

Dem Zwecke des Sendschreibens entsprechend weist Paulus in den Schlußversen noch einmal entschieden die verleumderische Behauptung zurück, er halte sich noch gelegentlich an das Gesetz.

6,12: „Alle, die dem Fleische nach schön dastehen wollen, sie sind es, die euch zur Beschneidung zwingen (und zwar) nur, damit sie nicht wegen des Kreuzes Christi verfolgt werden.

13: „Denn die Beschnittenen selbst beobachten das Gesetz nicht; sie wollen vielmehr eure Beschneidung (nur), damit sie sich eures Fleisches rühmen können.

14: „Mir aber sei es ferne, daß ich mich rühme, außer im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt (gekreuzigt bin).

15: „Denn weder Beschneidung hat einen Wert noch Unbeschnittenheit, sondern Neuschöpfung.

16: „Die nach diesem Grundsatze wandeln, auf ihnen, auf dem Israel Gottes, ruht Friede und Erbarmen."

Wie wir gesehen haben, hatte man in Galatien, um für das Gesetz Propaganda zu machen, die Nachricht verbreitet, Paulus halte sich selbst nicht immer an das gesetzesfreie Evangelium. Gegen diese Verleumdung hatte der Apostel im Briefe ausführlich Stellung genommen. Was der Apostel mit dem Sendschreiben beabsichtigt hatte, tritt nun noch einmal klar hervor in dem bestimmten, feierlichen Schlußproteste 6, 14: *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.* Von der „Welt" d. i. dem „Fleisch" und dem „Gesetz" hat sich also Paulus losgesagt, er lebt einzig und allein noch für das gesetzesfreie Evangelium des Kreuzes Christi. Er ist, wie er 2, 20 geschrieben hatte, mit Christus

---

[1]) Auf verschiedene Einfälle ist man gekommen, um sich 6, 11 verständlich zu machen. Sieffert behauptet: „Dieser Schluß unseres Briefes aber, weil dessen Hauptgedanken noch einmal mit aller Schärfe zusammendrängend, sollte als so besonders wichtig den Lesern in die Augen fallen, daß Paulus ihn von 6, 11 an mit recht großen Buchstaben schrieb." Nach Zahn macht Paulus „darauf aufmerksam, wie große Mühe er es sich hat kosten lassen". Lietzmann meint: Paulus „schrieb mit großen Zügen und lächelt (!) hier über seine ungelenke Schrift".

gekreuzigt. Die Zeit ist endgültig vorbei, da „er viele Altersgenossen in seinem Fleische zu übertreffen suchte“ (1, 14), „an Fleisch und Blut sich anschloß“ (1, 16), noch Menschen zu gefallen strebte (vgl. 1,10).

Die beiden Vv. 6, 15 und 16, die jenem entschiedenen Proteste noch beigefügt sind, enthalten Gedanken, welche wir bereits aus 3, 26—29 kennen.

Ist nun, wie die feierliche Versicherung 6, 14 besagt, die Behauptung, Paulus predige noch gelegentlich ein gesetzesfreundliches Evangelium, leere Verleumdung, dann ist der Apostel auch völlig unschuldig an der gesetzesfreundlichen Bewegung in Galatien. Wen die alleinige Schuld daran trifft, gibt der Schriftsteller in V. 12 und 13 zu erkennen. Nur jüdische Eigenliebe und Gefallsucht, welche vom Kreuze nichts wissen will, sich vor dem Kreuze fürchtet, ist es, welche die Galater zum Abfall von dem einen Evangelium der Gnade zu bewegen suchte.

6, 17: „In Zukunft möge mir niemand Mühsale bereiten; denn ich trage die Wundmale Jesu an meinem Leibe.“

Wie gern betont Paulus, daß er sich seiner Mühen und Leiden freue! Wenn er nun hier schreibt *τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω*, so können unter den *κόποι* nicht alle jene Unannehmlichkeiten verstanden sein, welche notwendig mit jedem seelsorgerlichen Wirken für das Evangelium des Gekreuzigten verbunden sind. Nimmermehr läßt sich denken, daß Paulus, der sich soeben des Kreuzes Christi rühmte, den unwürdigen Gedanken eines bequemen Pfründebesitzers sich zu eigen machen wollte: nun will ich meine Ruhe und ein sorgenloses Dasein. Nein, leiden und sorgen wollte Paulus, dieses große Vorbild aller Seelsorger; ein Kreuz wollte er dem Herrn nachtragen. Wenn er nun gleichwohl die Adressaten mahnt, sie sollen ihm fernerhin keine Mühen bereiten, so können darunter nur jene Verdrießlichkeiten zu verstehen sein, derenwegen er in 4, 20 geschrieben hatte: „Ich bin in Verlegenheit um euch.“ D. h. der Apostel drückt das wohlberechtigte und notwendige Verlangen aus, daß er in seinem Wirken für das Evangelium des Gekreuzigten nicht mehr durch die böswillige Verleumdung gehemmt werde, er halte sich selbst nicht an das von ihm verkündete Evangelium.

Dieses Verlangen begründet er in 17b mit den Worten: *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω* [1]. Die

---

[1]) Vgl. Röm 8, 17; 2 Kor 4, 10; Phil 3, 10; Kol 1, 24.

Wundmale, welche ihm sein Wirken für den Gekreuzigten eingetragen hat [1]), sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß er allein für das Kreuz Christi lebt und von der Welt, dem Fleisch und dem Gesetz, sich losgesagt hat. Die in den Verfolgungen um Christi willen erlittenen Wunden Pauli sollten daher für die Zukunft keinen Zweifel mehr an seinen konsequenten Festhalten am Kreuze Christi aufkommen lassen.

6, 18: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste, Brüder! Amen.“

Es ist ruhig geworden in der Seele des schwergekränkten Apostels. Der Priester, der seinem Heiland freudig das Kreuz nachträgt, kann trotz bitterster Verleumdung von seiner Gemeinde nicht anders sich verabschieden als mit diesem friedlichen Wunsche an seine „Brüder“.

---

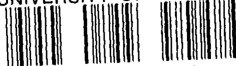
1) F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn 1911, 51 hält es mit Rücksicht auf Js 44, 15 „für nicht ganz unmöglich“, daß unter den *στίγματα* in Gal 6, 17 Eintätowierungen des Namens Jesu zu verstehen sind. „Sollte bei Paulus trotz des *ἐν σώματι* eine körperliche Signierung nicht gemeint sein, dann spräche der Apostel mit dem Worte nichts anderes aus als das ihm sonst geläufige *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Mit den ‚Stigmata‘ oder der ‚Sphragis‘ hätte er dann bildlich seine innigste Zugehörigkeit zum Herrn bezeichnen wollen, eine Zugehörigkeit, die ihm den Schutz Jesu gegen alle Widerwärtigkeiten sicherte.“ — A. Deißmann hat in seinen Bibelstudien 262ff. zu zeigen gesucht, daß „der merkwürdige Satz mit den Malzeichen Jesu“ am besten verstanden werde, wenn man ihn im Lichte einer magischen Formel liest, die ein Leidener Papyrus überliefert. Nach demselben suchte ein Ägypter durch das Tragen eines sargförmigen Amulettes sich gegen die Belästigungen eines Widersachers zu schützen, indem er sprach: „Wenn mir N. N. Mühen bereitet, werde ich (das Amulette) gegen ihn werfen.“ Gegen Deißmanns Erklärung möchte ich folgendes bemerken. Wenn seiner Zeit ein verwundeter Soldat in die Heimat zurückkehrte, zu einem Bauern ging, um ein bißchen Butter oder ein paar Eier bat, die Polizei aber im Namen des Kommunalverbandes ihm die erbetenen und teuer bezahlten Lebensmittel abnahm, dann konnte man oft das Wort hören: „Meine Wunden für das Vaterland sollten mich vor solcher Behandlung sicherstellen.“ Sind nun solche Soldatenworte vielleicht auch nur verständlich im Lichte jener magischen Formel Ägyptens? Man geht in unserer Zeit doch meist zu weit in dem Bestreben, die Bibel durch außerbiblische Schriftstücke zu erklären.

759994

Bible. N.T. Galatians, German.

Anlass und zweck...

AUG 27	[illegible] Eckert	OCT [illegible]
[illegible] 2	Eckert	NOV [illegible]
	[illegible]	2
OCT 24 '90	[illegible]-Talling	DEC 18 [illegible]
JAN 2	Wesley H. Isenberg	


UNIVERSITY OF CHICAGO
28 364 481

andlung, Münster in westf.

e Abhandlungen

M. Meinertz, Münster i. W.

---

d die Heidenmission. Biblisch-theologische
n. 8⁰. Geh. 9,— gb. 10,50.
Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag
X und 252 S. Geh. 8,50.
delöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über
8⁰. Geh. 2,25.
Die Geschichte der Geburt und Kindheit
lonischen Mythe. Eine religionsgeschicht-
. 8⁰. Geh. 7,10.
fahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag
des Taufsymbols. XVI u. 256 S. 8,50.
gung der neutestamentlichen Texte über
n. 8⁰. Geh. 9,75.
on Stephanus. XII u. 136 S. 8⁰. Geh. 4,60.
agus-Perikope (Apg 8, 5—24). Ein Beitrag
XII und 84 Seiten. 8⁰. Geh. 3,—.
Alexandrini in epistolas canonicas brevis
Geh. 6,25.
Pilatus. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte
eh. 6,25.
en des Geistes nach der Anschauung des
ersuchung. XII u. 180 S. 8⁰. Geh. 6,—.
. Text- u. literarkrit. Untersuch. XII u. 96 S. 3,40
estamentliche Lokaltraditionen Palästinas
II u. 152 S. u. 4 Pläne. 8⁰. Geh. 5,10.
ohannes und Paulus. Ein Beitrag zur neu-
Seiten. 8⁰. Geh. 7,—.
es zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie
Geh. 7,60.
ilers, Eine altsyrische antimarkionitische
VIII und 244 Seiten. 8⁰. Geh. 7,...
ng Jesu nach dem Berichte der Synoptiker.

Die Logia Jesu. Eine literarkritische und
tisches Problem. VIII u. 174 S. 8⁰. Geh. 5,75.
zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung
s. XII u. 120 S. 8⁰. Geh. 4,10.
R. L., Die Hypothese einer einjährigen
III und 352 Seiten. 8⁰. Geh. 11,2..
enäus üb. d. N. T. XVI u. 208 S. 8⁰. Geh. 7,—.
n Vogels, Beiträge zur Geschichte des
2 Seiten. 8⁰. Geh. 5,—.
von Laodicea zugeschriebene Lukas-

postelgeschichte und ihr Geschichtswert.
bereitung.
nd Evangelisten. VIII u. 312 S. 10,—.
euesten Erörterungen über die Abend-
5.
sicht! Zur Parabel Jesu vom zuversicht-
S. 8⁰. Geh. 2.50.
utestamentlichen Lokaltraditionen Palä-
n II. Die Ölbergüberlieferungen. 1. Teil.
lanskizzen. 8⁰. Geh. 4,75.
Stellung der Frau nach der Lehre des

. VIII u. 76 S. Mit 1 Karte. 3,—.
arx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel
seiner Erlösungslehre. XVI u. 208 S. 7,—
und Zweck des Galaterbriefes, seine
und 124 S. 5,40.
Flavius Josephus' Lebensbeschreibung.

hungen der Häretiker. (Unter der Presse)